Luther Jahrbuch 1970

VIVAM ET NARRABO OPERA DOMINI + NON MORITURI SED

BX
8009
L973
v.37
1970
GTU Storage

PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

Digitized by the Internet Archive
in 2023 with funding from
Kahle/Austin Foundation

https://archive.org/details/lutherjahrbuch0037unse

Luther-Jahrbuch / Jahrgang XXXVII 1970

Luther-Jahrbuch 1970

Jahrbuch der Luther-Gesellschaft

Herausgegeben von D. Franz Lau

Professor an der Karl-Marx-Universität in Leipzig

Friedrich Wittig Verlag Hamburg

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

BX
8009
L973
v.37
1970

96289

© Friedrich Wittig Verlag Hamburg 1970

Pergamos-Druck Heidrich & Bender Hamburg

Vorwort des Herausgebers

Das Luther-Jahrbuch 1970 hat eine etwas andere Gestalt als sein Vorgänger. Herkömmlicherweise hat jedes Luther-Jahrbuch drei Bestandteile: einen Aufsatzteil, einen Besprechungsteil und die Luther-Bibliographie. Alle Prognosen, die dahin gingen, daß die Bibliographie nach dem Jubiläumsjahr 1967 wesentlich an Umfang abnehmen würde, haben sich als trügerisch oder mindestens als zu weitgehend erwiesen. Wahrscheinlich sind tatsächlich seit dem Jubiläum weniger Bücher und Aufsätze geschrieben worden. Aber es hat so viel nachgebracht werden müssen, was nicht rechtzeitig angezeigt werden konnte, daß die Zahl der Titel in der Bibliographie von 1969 zu 1970 nur von 1068 auf 920 zurückgegangen ist. Da auch Lutherbücher aus dem Jubiläumsjahr noch später rezensiert worden sind und sich die nachträgliche Erfassung solcher Rezensionen nötig machte, ist der bibliographische Teil des Luther-Jahrbuches im Umfange unerwartet konstant geblieben.

Das Luther-Jahrbuch 1969 brachte so viel Besprechungen - und ähnlich war es schon bei den Jahrgängen 1967 und 1968 - daß ich mit dem Abdruck von Aufsatzmanuskripten erschreckend im Rückstand geblieben bin. Bereits im Vorjahr hätte der Aufsatz über Luthers theologischen Lehrer Johann Jeuser von Paltz veröffentlicht werden können und sollen, denn er war fertig. Lediglich der Abschluß der Übersetzung ließ etwas auf sich warten, wenn es sich auch zur Not noch hätte schaffen lassen. Demgegenüber lockte die Fülle der Besprechungen dazu, von diesen so viel wie möglich zu bringen. Ein Beitrag über Luther und Hus wartet immer noch auf Veröffentlichung und muß für 1971 zurückgestellt werden! Der Aufsatz von Helmar Junghans, der sich durch seine entscheidende Mitarbeit an der Luther-Bibliographie besondere Verdienste um das Luther-Jahrbuch erworben hat, steht in einem ganz großen Zusammenhang, den einer Untersuchung über die »Initia gloriae Lutheri«. Die in ihm enthaltenen Ausführungen über die Beziehungen des jungen Luther zu den Humanisten wollen

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

zuletzt dem Nachweis dienen, wie weit die Anfänge einer Glorifizierung und Heroisierung Luthers zurückgehen, die das Lutherbild der protestantischen Orthodoxie geformt haben, im populären Lutherkult heute noch mächtig nachwirken und sich nur ganz mühsam abbauen lassen. Der Aufsatz von Martin Schmidt über Luthers Weltverständnis geht auf einen Vortrag vom Oktober 1967, in Berlin gehalten, zurück.

Der großen Versuchung, einen Überblick über das bereits vorhandene weitere Aufsatzmaterial zu geben, muß ich zu widerstehen suchen. Nicht ohne Albdrükken kann ich an die Fülle des vorliegenden Stoffes denken. Wenn ich zugesagt habe, daß in diesem Luther-Jahrbuch eine größere Zahl von Luther- und Reformationsbüchern besprochen werden soll, so muß ich leider bekennen, daß sich das nur in sehr schmalem Umfange erfüllen ließ. Die 176 Seiten eines Luther-Jahrbuches dürfen nicht überschritten werden. Ich kann nur hoffen, daß es mir möglich sein wird, im nächsten Jahrbuch noch viel von dem nachzubringen, was jetzt mit Recht noch vermißt wird.

Auch diesmal habe ich vielen für Zusendung von Sonderdrucken zu danken. Die Hilfe, die mir von der Universitäts-Bibliothek der Karl-Marx-Universität und von der Deutschen Bücherei in Leipzig geleistet worden ist, ist so groß, daß ich mich zum ganz lebhaften Danke verpflichtet fühle.

Markkleeberg/Leipzig, 22. November 1969 Franz Lau

5 Vorwort des Herausgebers

9 Robert H. Fischer
Paltz und Luther

37 Helmar Junghans
Der Einfluß des Humanismus auf Luthers Entwicklung bis 1518

102 Martin Schmidt
Luthers Weltverständnis

120 Buchbesprechungen

129 Luther und die Welt der Reformation

135 Luther-Bibliographie 1970

135 Abkürzungsverzeichnis

138 Bibliographie

173 Autoren- und Titelregister

Anschriften der Mitarbeiter

Professor Dr. Robert H. Fischer, 1100 E 55th Street, Chicago / Illinois 60615 (USA); wissenschaftlicher Oberassistent Dr. Helmar Junghans, DDR-7027 Leipzig, Ludolf-Colditz-Straße 22; Professor D. Franz Lau, DDR-7113 Markkleeberg, Mittelstraße 8; Professor D. Dr. Martin Schmidt DD, 6905 Schriesheim, Schönauer Straße 21.

Paltz und Luther

Von Robert H. Fischer · Deutsch von Ingemaren Brüschke

I Paltz' Leben

Als der junge Luther in den Jahren 1501 bis 1505 in Erfurt begann, in die Welt der Wissenschaft einzudringen, war Dr. Johann Jeuser von Paltz[1] der prominenteste Vertreter des einflußreichen Augustinereremitenklosters der Stadt. Paltz, einige fünfzig Jahre alt, stand auf der Höhe seiner Kräfte und seines Ansehens. Seit 1483, einen Monat vor Luthers Geburt, war er Doktor der Theologie, seit mehr als zwanzig Jahren hatte er in ganz Deutschland an hervorragender Stelle in Ordensangelegenheiten mitgewirkt. Er war einer der führenden Mitarbeiter von Andreas Proles, als dieser die Reform der Observanten im Augustinereremitenorden vorantrieb, er hatte als Visitator oder Inquisitor verschiedener Klöster und Konvente gedient, oft auf Befehl von Fürsten und hohen Kirchenführern, und wurde zu Klostergründungen in Mülheim (bei Koblenz) und später in Sternberg (Mecklenburg) gerufen. Mit der Zeit erwarb er auch den Ruf eines gelehrten Theologen und Lehrers in Erfurt.

1 Der Familienname war Jeuser (= Gießer), nicht Jenser.
Wenn nichts anderes angegeben ist, beruht diese Skizze von Paltz' Leben auf der maschinenschriftlichen Dissertation von Markus Ferdigg, OFM: De Vita et Operibus et Doctrina Joannis de Paltz, OESA. Roma 1961, 13-47. Andere Skizzen und Einzelheiten über sein Leben bieten: Theodor Kolde: Die deutsche Augustiner-Congregation und Johann von Staupitz. Ein Beitrag zur Ordens- und Reformationsgeschichte nach meistens ungedruckten Quellen. Gotha 1879. XIV, 466 S.; Theodor Kolde: Das religiöse Leben in Erfurt beim Ausgange des Mittelalters. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Reformation. Halle 1898. III, 68 S. = Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 63; Reinhold Weijenborg: Doctrina de Immaculata Conceptione apud Ioannem de Palz, OESA. In: Virgo Immaculata. Acta Congr. Mar. 1954. XIV. Roma 1957, 160-183; Adolar Zumkeller: Die Lehrer des geistlichen Lebens unter den deutschen Augustinern ... In: Sanctus Augustinus. Vitae Spiritualis Magister. Bd. 2. Roma 1959, 314-323; Erich Kleinadam: Die Universität Erfurt in den Jahren 1501-1505. In: Reformata Reformanda. Festgabe für Hubert Jedin zum 17. Juni 1965. Hrsg. von Erwin Iserloh und Konrad Repgen. Teil I. Münster 1965, 142-195, bes. 159. 162f.

Noch größer war sein Ruhm als Prediger. In einer Zeit, als der Augustinereremitenorden in Deutschland alle anderen im Predigen übertraf,[2] wurde Paltz als ein hervorragender Redner betrachtet. »Johannes Paltz war ohne Zweifel ein ungemein fesselnder Prediger«, urteilt Kleinadam; die Predigtstoffe in seiner *Celifodina* und im *Supplementum Celifodine* waren »überaus kraftvoll formuliert, und durchaus aus dem Geist der Zeit erwachsen«.[3] Paltz predigte vor Universitätsauditorien, in Klöstern und Konventen und sogar vor Fürsten. *Die himmlische Fundgrube* (1490) wurde auf Drängen Friedrichs des Weisen veröffentlicht, der von Paltz' hilfreichen Predigten über den Tod beeindruckt war.[4] Paltz war stolz auf eine Einladung Adliger nach Böhmen zu einer Predigtmission gegen die Hussiten und noch stolzer darauf, daß er dort einen Edelmann und einige Leute aus dem Volk bekehrt hatte.[5]

Sein größter Ruhm jedoch war, daß ihn der Legat (später Kardinal) Raymund Peraudi von Gurk zum Ablaßprediger ernannte. Zuerst in Erfurt und dann von Mecklenburg und Sachsen bis nach Schwaben und ins Rheinland predigte er den Jubiläumsablaß gegen die Türken. »Commissarius der Römischen genaden«[6] war ein erhabener Titel, besonders, seit die von Kardinal Raymund gewährten Ablaßbriefe »vorteilhafter als alle vorherigen waren« und die Kampagnen »Sünder bekehrt und zahllose Seelen Lebender und Toter befreit hatten«.[7] »Die Erfahrung lehrt«, bemerkte Paltz mit offensichtlicher Befriedigung, »daß in der Gegenwart

2 Ferdigg: AaO, 24; Kolde: Augustiner-Congregation, 202 f.

3 Kleinadam: AaO, 162.

4 Kurfürst Friedrich und Herzog Johann veranlaßten auch die Veröffentlichung seines Werks »De Septem Foribus seu Festis Beate Marie Virginis« (1491).

5 Celifodina, R 6b f, vgl. R 2b - S 2b. Der Verfasser zitiert nach der Ausgabe von Martin Lantzperg, Leipzig 1515, jetzt in der Staatlichen Bibliothek Bamberg. Die damaligen Bücher haben noch keine Seitenzahlen. Um das Falzen und Zusammentragen zu erleichtern, bezeichneten aber die Drucker die Bogen mit den Buchstaben des Alphabets und die Blätter mit Ziffern. Reichte ein Alphabet nicht aus, so wurde ein zweites (etwa Aa, Bb usw.) begonnen. Nach diesen sog. Bogensignaturen sind hier die Fundstellen angegeben. Dabei ist die Vorderseite eines Blattes mit a, die Rückseite mit b bezeichnet. Z. B. ist also C 3b f. nach heutigen Vorstellungen Seite 38 und 39, wenn der Bogen 8 Blätter umfaßt.

6 Die hymelisch Funtgrub, A 2a. Der Verfasser zitiert nach der Ausgabe von Mathis Hüpfuff, Straßburg 1503, jetzt in der Universitätsbibliothek Tübingen.

7 »... fructuosiores quam prius unquam alique littere fuerunt.« »Peccatores conuertit et infinitas animas viuorum et defunctorum liberuit.« Celifodina, Aa 3b; vgl. Hh 2b, Gg 4a; vgl. Supplementum a 3a. Dies zitiert der Verfasser aus der Ausgabe von Martin Lantzperg, Leipzig 1510, jetzt in der Universitätsbibliothek Tübingen.

solcher großen Gnade ein Prediger in einer kurzen Zeit mehr Leuten nützen kann als sonst in zwanzig Jahren.«[8]

Paltz' Erfolg als Jubiläumsprediger kann nicht bezweifelt werden. Es kam offensichtlich auf sein Konto, daß Kardinal Raymund Peraudi das Erfurter Augustinereremitenkloster 1502 reichlich belohnte, als er in der Stadt auf Anordnung des Rats mit einer sorgfältig vorbereiteten Prozession und Freudenfeuern begrüßt wurde. Das Kloster und seine drei Bruderschaften erhielten einen Ablaß und das Privileg, die Messe während der Ordens- und Bruderschaftsfeste bei offenen Türen zu feiern, sogar während eines Interdikts. Im Dezember 1504 vermehrte der Kardinal diese Privilegien. Beichtenden, die wahre Reue zeigten und das Kloster, besonders durch Schenkungen für seine Bücherei, unterstützten, wurde ein Ablaß von hundert Tagen gewährt, wenn sie die Kirche zu bestimmten Zeiten besuchten. Ebenso wurde Personen Ablaß gewährt, die Andachten und Predigten während der Marienfeste besuchten, und auch den Brüdern, die den Besuchern dieses Privileg erklärten. »Kein Wunder, daß die Schenkungen an die Mönche sich mehrten«, bemerkt Kolde.[9]

Luther, der Student der Freien Künste, konnte von diesen Dingen kaum unbeeindruckt bleiben. Er muß auch erfahren haben, daß Paltz' große Werke *Celifodina* und *Supplementum Celifodine* (zusammen über 700 Seiten) 1502 und 1504 erschienen waren. Denn Werke von diesem Umfang waren in der überalterten und unproduktiven Theologischen Fakultät selten.[10] Jedoch war Paltz selbst während der Studienjahre Luthers nur gelegentlich in Erfurt. Aber sein geschäftiges Kommen und Gehen konnte seine Anwesenheit nur noch bemerkenswerter machen, zeigte es doch, wie begehrt der hervorragende Doktor war. Um 1501 wurde Paltz nach Sternberg gerufen, um ein Kloster zu gründen, kehrte jedoch 1502 nach Erfurt zurück. Im selben Jahr unternahm er eine weitere Ablaßkampagne für Peraudi, doch nicht als Kommissar. Als 1503 ein Kapitel observanter Augustinereremitenkonvente in Eschwege (Werra) tagte, wurde er dort zu einem der diffinitores[11] gewählt. Ebenfalls 1503 reiste er noch einmal nach Sternberg und kehrte 1505 zurück.

Einige Zeit hat Paltz das Studium Generale im Erfurter Augustinereremitenkloster geleitet, und sehr wahrscheinlich war er auch Professor an der Universität.

8 »In presentia tante gratie potest predicator in breui tempore plus in populo proficere quam alias in annis viginti ut docuit experienta.« Celifodina, Dd 5b.

9 Kolde: Religiöses Leben, 33. Vgl. Augustiner-Congregation, 206; Ferdigg: AaO, 38.

10 Kleinadam: AaO, 164.

11 Als diffinitores werden die gewählten Leiter eines Ordenskapitels bezeichnet.

Trotzdem können wir, im Gegensatz zu einer weitverbreiteten Behauptung, die erst kürzlich wiederholt wurde, nicht sicher sein, daß Paltz einer der Lehrer Luthers war. Wenn er es war, dann nur kurz. Auf jeden Fall war er nicht Luthers Novizenmeister. Reinhold Weijenborg hat seine frühere Behauptung, daß der »Johann Greffenstein«, der als Luthers Präzeptor genannt wird, tatsächlich Johann von Paltz war, berichtigt, denn eine neuentdeckte Liste der Erfurter Brüder unterscheidet die beiden klar.[12]

Irgendwann zwischen August 1505 und Mai 1507 siedelte Paltz wieder von Erfurt nach Mülheim über, wo er bis zu seinem Tode im Jahre 1511 als Prior amtierte.

II Wie weit hat Luther Paltz gekannt?

Luther erwähnt den Namen Paltz nur einmal, in einem Brief von 1514. Dort erinnert er an Paltz' Ärger über eine nicht genannte Angelegenheit, die zweifellos mit Staupitz' unglücklicher Kampagne für eine Verwaltungsreform zusammenhängt.[13]

Diese Tatsache gibt uns ein quälendes Rätsel auf. Wir möchten annehmen, daß die Beziehungen zwischen Luther und Dr. Paltz ziemlich eng waren. Sollte man nicht annehmen, daß der jüngere Mönch und fanatische Papist,[14] als er auf der Stufenleiter des Ordens stieg, vor Stolz darüber glühte, ein Bruder dieses hervorragenden Kirchenmannes zu sein, ein Angehöriger des Klosters, wo Paltz gelebt hatte, ein Nutznießer der Verdienste, die Paltz dem Orden durch seinen Eifer für die Kirche erworben hatte?

Weiter: Wird er nicht Paltz' neue Bücher mit Eifer und Nutzen studiert haben, zumal, da seine sich entwickelnden Interessen und seine Eigenart einige auffallende Ähnlichkeiten mit denen des älteren Führers zeigten? Paltz, darin den anderen Erfurter Theologieprofessoren unähnlich, zog ebenso wie Luther die Theologie der Philosophie vor.[15] Obwohl Paltz verwickelte wissenschaftliche Probleme erörtern konnte, widmete er seine Kräfte lieber der Erbauung christlicher Seelen in Leben und Tod.[16] Sein Denkstil war nicht der eines Systematikers, sondern der eines Predigers, Seelsorgers und Kirchenmannes. Es war ein Stil, in den die Heilige Schrift beständig und liebevoll verwoben war.[17] Es war ein Stil, in dessen

12 Ferdigg: AaO, 40 f gibt einen Überblick über diese Frage.
13 14. Juni 1514. WA Br 1, 25. Vgl. Ferdigg: AaO, 45 f.
14 »papistam insanissimum«. WA 54, 179.
15 17. März 1509. WA Br 1, 17. Vgl. Dokumente zu Luthers Entwicklung. (Bis 1519). Hrsg. von Otto Scheel. 2. Aufl. Tübingen 1929, Nr. 545.

Mittelpunkt Christus stand,[18] dessen Ziel es war, den Menschen zu zeigen, wie man die Gnade Gottes erlangen kann,[19] der sie sorgfältig zur Führung durch die heilige Mutter Kirche hinleitete.[20]

Bis hierher paßt diese Beschreibung von Paltz' Eigenart auch genau auf den jungen Professor Luther. Ebenso wie Paltz verband Luther mit theologischen Studien Hirteneifer und Interesse für die kirchlichen Verhältnisse im allgemeinen. Auch er entdeckte eine Begabung, geradezu, leidenschaftlich und farbig zu predigen. Darüber hinaus: Als Luther begann, Schriften zu veröffentlichen, behandelte er dieselben Themen wie Paltz: den Ablaß, die Buße, die würdige Vorbereitung auf den Empfang des Abendmahls, das Leiden Christi, den Bann, die Vorbereitung auf den Tod, die Taufe und die Bruderschaften.

Trotzdem erwähnt Luther in diesen Schriften Paltz niemals ausdrücklich. Ich beabsichtige, beide Männer in ihrer Art bei der Behandlung dieser Themen zu vergleichen, doch ist nach meinem bisherigen Urteil Luther in keiner Weise direkt von Paltz abhängig. Selbstverständlich kann man gemeinsame Gedanken und

16 Vgl. den Anhang über den Aufbau von Paltz' Hauptwerken. Eine Liste von Paltz' Werken bietet Ferdigg: AaO, 48-84. - Adolar Zumkeller: Manuskripte von Werken der Autoren des Augustinereremitenordens in mitteleuropäischen Bibliotheken. Augustiniana 14 (Louvain [Leuven] 1964), 310 ff führt elf Handschriften von Paltz auf.

17 Ferdigg: AaO, 90-94, behauptet, daß Paltz die Hl. Schrift als den Grund aller Predigt und des geistlichen Lebens betrachtete. Z. B. bezeichnet er Supplementum, l 5a das Studium der Hl. Schrift als »ars mineralis celestis«, vgl. a 6b. Paltz kannte die Hl. Schrift gründlich, er zitierte aus allen Büchern des Alten und Neuen Testaments, meist führte er den Text zur Bekräftigung wörtlich an. Über Paltz' Predigtstil vgl. Ferdigg: AaO, 85-88.

18 Paltz zitiert die Bemerkung Albert von Paduas: »In cruce ipsius est finis legis et scripturae. In passione eius est summa omnis predicacionis« (Celifodina, A 3b; vgl. 5a). Christus ist »benignus et pius salvator, non iudex inexorabilis« (P 1b: zweite Tröstung für Sünder; vgl. die erste Tröstung: immensa dei bonitas, ebendort; auch G 2a. 3a. 5b und Supplementum, D 5b. J 4b.) Vgl. Ferdigg: AaO, 105. 115-124.

19 Das Erz, das man aus dem himmlischen Bergwerk graben soll, ist Gottes Gnade (Fundgrube, a 1b). Die Sakramente sind vasa misericordie (Supplementum, p 4a). Zwei Antworten auf menschliche Verzweiflung sind Gottes amorosa vocatio und gratiosa cooperatio (Supplementum, d 4a ff). Die Wirkung der Jubelpredigt war: »peccatorum pectora fuerunt mollificata, deuotorum corda inflammata et omnium fides firmata, charitas accensa, et spes erecta« (Celifodina, Gg 4a).

20 Supplementum, f 4b: »Ecclesia habet triplicem thesaurum quibus papa principaliter habet superintendere, sc. scripturarum, sacramentorum et indulgentiarum« (Celifodina, X 3a). »Non enim minor auctoritas est ecclesie in agibilibus quam sacre scripture in credibilibus« (Celifodina, X 2a = Heinrich von Gent). Siehe unten Seite 28 und 30 dieser Arbeit und Ferdigg: AaO, 304-312. 314 f.

literarische Anspielungen finden, aber Denken und Stil der erbaulichen Traktate des jungen Luther stehen Staupitz näher als Paltz, jedoch ist er unabhängig von beiden.

Paltz' Werke verstoßen nicht nur gegen Luthers Standpunkt, sondern sie stellen auch die meisten der Prinzipien scharf heraus, die Luther später verabscheute, das ganze theologische System, das Luther meinte, wenn er »die scholastische Theologie«[21] angriff. Das gilt für das Verhältnis von Gnade und freiem Willen, Sünde und Vergebung; für die Vermittlung von Gottes Gnade und die Anteile, die Christus, die Jungfrau Maria und die Heiligen daran haben; für die Bedeutung der Sakramente, die Autorität in der Kirche und, 1520 bis 1521, den Wert des Klosterlebens. Wir könnten daher einen direkten Angriff Luthers auf Paltz erwarten, wenn er die »Verwüster« der Lehre, Gabriel Biel, Petrus von Ailly, Wilhelm von Ockham, Johannes Duns Scotus, Thomas von Aquino und andere geißelt. Tatsächlich erwähnt er Paltz in diesen Angriffen nie. In den reichhaltigen Anmerkungen der Weimarer Ausgabe von Luthers Römerbriefvorlesung[22] stellt Ficker ein Dutzend Anspielungen auf Paltz fest, von denen einige sich auf die Frömmigkeit beziehen, die meisten aber auf theologische Meinungen, welche Luther angreift. Trotzdem ist keine von Luthers Bemerkungen in diesen Abschnitten direkt gegen Paltz gerichtet. In den Anmerkungen zur Hebräerbriefvorlesung wird Paltz nur einmal zitiert, und in den Anmerkungen zur ersten Galaterbriefvorlesung überhaupt nicht. Auch in der revidierten Ausgabe der ersten Psalmenvorlesung,[23] soweit sie bisher erschienen ist, findet sich keine Anspielung auf ihn.

In den Anmerkungen zur Bonner (Clemenschen) Lutherausgabe wird Paltz viermal erwähnt: einmal in den *95 Thesen* (bei These 29)[23a] und dreimal in den *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*.[23b] Am meisten fällt dabei auf, daß Paltz angeblich mit dem »netten Träumer«, den Luther bei der Verteidigung von These 26 scharf kritisiert, personengleich sein soll.[23c] Leider weist diese Anmerkung jedoch eine doppelte Ungenauigkeit auf. Zunächst setzt der Herausgeber der Bonner Ausgabe den »netten Träumer« ohne jeden Vorbehalt mit Paltz gleich, während Walther Köhler, von dem der Herausgeber abhängig ist, ein bißchen vorsichtiger schrieb: »vgl. Paltz Bl. O 5b, der sich auf Franciscus Maronis

21 »saw theologen« (WA 56,274 = Scheel: AaO, Nr. 9). Vgl. die Disputationen von 1516 bis 1519 und WA 2, 401 und 414 (= Scheel: AaO, Nr. 26 und 27).

22 WA 56.

23 WA 55.

stützt.«[23d] Dann führt Köhlers Zitat selbst gänzlich irre. Bei Luther heißt es: »Hic uero bellus quidam somniator sic fabulatur: ›Quando Papa dicit: damus indulgentias omnium peccatorum de poenitentia iniuncta, intelligitur de poena imposita per sacerdotem. Quando autem dicit: damus indulgentias omnium peccatorum, de quibus contriti et confessi fuerint, tunc non remittuntur oblita uel ignorata. Quando uero dicit: damus remissionem omnium peccatorum, tunc euolaret, si moreretur. Et sic in manu Papae est, quos uolet saluare‹ . . . Inter caetera portenta, quae hic suauissimus author fingit, id quoque nobis audet persuadere, quod in manu Papae sit remittere uel non remittere ignorata uel oblita . . .« Köhler ließ das als direktes Zitat kursiv drucken. Jedoch weist der Abschnitt der *Celifodina,* auf den sich Köhlers Anmerkung bezieht, nur eine recht entfernte Ähnlichkeit mit Luthers Worten auf.[23e] Paltz behandelt darin die verschiedenen Arten des Ablasses. Mit Franciscus de Mayronis unterscheidet er: (a) Ablaß für eine begrenzte Zeit (z. B. für eine Buße von zehn Tagen auf Erden oder im Fegefeuer), (b) Ablaß für einen bestimmten Teil von jemandes Sünden bzw. Strafen und (c) vollkommenen Ablaß. Wenn ein Mensch, der vollkommenen Ablaß erworben hat, stirbt, ohne nach empfangener Absolution eine Sünde begangen zu haben, kommt seine Seele sofort in den Himmel, sonst wäre der Erlaß nicht »vollkommen«.

In diesem Abschnitt wird jedoch nicht über vergessene oder unerkannte Sünden gesprochen. Nicht die entfernteste Ähnlichkeit mit der Formel: »Wir geben Ablaß für alle Sünden« ist darin zu finden. Am allerwenigsten behauptet Paltz hier, daß »es in der Hand des Papstes bleibt, wen er retten will« oder »ob unerkannte oder vergessene Sünden zu vergeben sind oder nicht«.

23a Luthers Werke in Auswahl. Hrsg. von Otto Clemen. Bd. 1. Berlin 1950, 5, Anm. zu Zeile 12.

23b AaO, 33, Anm. zu Zeile 4; 80, Anm. zu Zeile 3.

23c AaO 80, Anm. zu Zeile 3.

23d Walther Köhler: Luthers 95 Thesen samt seinen Resolutionen . . . Leipzig 1903, 89, Anm. 1.

23e Celifodina (Ausgabe von 1502), O 5b = Celifodina (Ausgabe von 1515) X 5a; Dokumente zum Ablaßstreit von 1517. Hrsg. von Walther Köhler. 2. Aufl. Tübingen 1934, 60f. Was Köhler aaO 88, Anm. 1, in Luthers 95 Thesen und den Resolutionen an Beziehungen zur Celifodina findet, ist ebenfalls höchstens ganz indirekt.

23f »Buccinatores«: Ad dialogum Silvestri Prieratis de potestate papae responsio, WA 1, 673; vgl. Asterisci, WA 1, 312, und Resolutiones, WA 1, 614. 621.

23g »Buccinate in neomenia tuba.« Supplementum, a 4b.

23h Die hymelisch Funtgrub, A 2b.

23i WA 2, 136. Wegen des Ausdruckes »galgen rew« siehe Anm. 55 und WA 1, 99. Zu einem »Seneca«zitat siehe Anm. 65.

Vielleicht kommt *Celifodina* Ff 6a der erwähnten Lutherstelle etwas näher. Dort führt Paltz Augustinus Triumphus von Ancona an: Wenn jemand Plenarablaß empfängt, kommt er bei seinem Tode sofort in den Himmel, abgesehen von vier Hindernissen: (a) Beschränkung des Ablasses auf bestimmte Bußstrafen, (b) unerkannte oder vergessene Sünde . . . Doch selbst hier zeigen Wort und Ton bei Paltz wenig Ähnlichkeit mit der Lutherstelle. Kurz: keine der beiden Anspielungen auf Paltz ist so gewichtig, wie Köhler und der Herausgeber der Bonner Ausgabe meinen.

Auf der anderen Seite kann man mögliche oder wahrscheinliche Anspielungen auf Paltz in Fülle finden. Ficker und Köhler erwähnen einige davon. - Schon lange hat man erkannt, daß Luthers Erwähnung der Heiligen Severinus und Paschalis in den *95 Thesen* (These 29) anscheinend aus dem *Supplementum Celifodine* (e 5b) stammt, wo Paltz jedoch »Paschasius« schreibt. - Luthers bissige Kennzeichnung der Ablaßprediger als »Trompeter«[23f] ist vielleicht eine Entgegnung auf Paltz' Vorschlag, als Text für die Predigt des Jubiläumsablasses Psalm 81, 4 (Vulgata Psalm 80, 4): »Blaset am Neumond die Posaune!« zu nehmen.[23g] - Paltz zitiert Albertus Magnus, der betont, daß die Betrachtung des Leidens Christi mehr nützt, als ein Jahr lang jeden Freitag zu fasten, als sich allwöchentlich selbst zu geißeln oder ein Jahr lang jede Woche den ganzen Psalter zu beten.[23h] Auch Luther zitiert diese Meinung von Albertus Magnus am Beginn seiner *Betrachtung des heyligen Leydens Christi*, 1519.[23i] - Solche Einzelheiten ließen sich noch in Menge anführen. Da aber diese Gedanken Gemeingut sind, läßt sich kaum beweisen, daß Paltz die direkte Quelle oder die direkte Zielscheibe von Luthers Bemerkungen war, vor allem, da er Paltz nie namentlich erwähnt.

Gleichwohl sollte man dieses Schweigen Luthers nicht zu wichtig nehmen. Sein Lehrer Bartholomäus Arnoldi aus Usingen, der später dem Augustinereremitenorden beitrat und den alten Glauben gegen seinen früheren Schüler verteidigte, erwähnt Paltz ebenfalls niemals.[24] Paltz selbst zitiert Gabriel Biel und Wilhelm von Ockham nie,[25] obwohl er mit einigen ihrer Gedanken übereinstimmt. Dieser Punkt erfordert noch sorgfältigere Forschungen.

Auch Luther scheint in seinem späteren Leben nicht besonders über Paltz nachgedacht zu haben. Paltz' Name ist im Register der Weimarer Ausgabe der Tisch-

24 Nikolaus Häring: Die Theologie des Erfurter Augustiner-Eremiten Bartholomäus Arnoldi von Usingen. Beitrag zu Dogmengeschichte der Reformationszeit. Limburg 1939. XVIII, 299 S. Zitiert von Ferdigg: AaO, 315.

25 Ferdigg: AaO, 98.

reden nicht zu finden, ebensowenig in dem zugegebenermaßen unvollständigen Generalregister[26] oder in Scheels »Dokumenten zu Luthers Entwicklung«.[27]

Trotzdem wird allgemein angenommen, daß Luther mit Paltz' Schriften vertraut war.[28] Nikolaus Paulus[29] z. B. behauptet, daß Luther in seinen frühen Ablaßtraktaten fortwährend auf Paltz' Abhandlungen anspielt, ohne ihn namentlich zu erwähnen. Aber es gab eine unerhört umfangreiche Ablaßliteratur, und Paltz hat keine eigenständigen Gedanken zur Lehre als solcher beigetragen. Daher ist kaum anzunehmen, daß solche Anspielungen ausdrücklich auf Paltz zielen.

An dieser Stelle können wir nur sagen, daß Luther ohne Zweifel Paltz' Werke kannte. Jedoch hielt er offensichtlich Paltz weder für eine Autorität zum Zitieren noch für einen besonderen Gegner zum Angriff.

III Paltz im Widerstreit der Meinungen

Nach dem bisher Gesagten überrascht es kaum, daß Paltz bis vor kurzem nur selten in allgemeinen Werken über die Ursprünge der Reformation oder über Luthers Entwicklung erwähnt wurde. Allenfalls streifte man sein begeistertes Eintreten für den Ablaß und seine große Betonung der attritio.[30]

Nach allen diesen Betrachtungen müssen wir nun einen Blick auf die Nachwirkungen des Kulturkampfes in der Beurteilung von Paltz werfen. Gegen Ende des vorigen Jahrhunderts erklärte Kolde: »Man hat Unrecht getan, die Theologie dieses Mannes so ganz außer Acht zu lassen.« »Dieser Mann gehört zu den interessantesten Persönlichkeiten, welche Erfurt am Ausgang des Mittelalters aufzuweisen hatte.«[31] Aber sogar Kolde fühlte sich zu der Bemerkung gedrungen, daß Paltz' Mariologie vom evangelischen Standpunkt aus beinahe gotteslästerlich sei.[32] Andere evangelische Schriftsteller gingen noch weiter in ihrer Geringschät-

26 WA 58.

27 Siehe oben Anm. 15.

28 Ferdigg: AaO, 40. Weijenborg: AaO, 181. Nikolaus Paulus: Johann von Paltz über Ablaß und Reue. ZKTh 23 (1899), 60.

29 ZKTh 23 (1899), 60.

30 Sogar Willy Andreas: Deutschland vor der Reformation. Eine Zeitenwende. 6. neu überarb. Aufl. Stuttgart 1959. 638 S. und Joseph Lortz: Die Reformation in Deutschland. 4. Aufl. 2 Bde. Freiburg, Basel, Wien 1962. XII, 437; IX, 342 S. erwähnen Paltz nicht. Dagegen drucken die Dokumente zum Ablaßstreit von 1517. Hrsg. von Walther Köhler. 2. Aufl. Tübingen 1934. VII, 160 S. 33 Seiten aus der Celifodina ab.

31 Religiöses Leben, 34. Augustiner-Congregation, VI-VII.

32 Religiöses Leben, 38.

zung und Abneigung. Nach Harnacks Urteil z. B. richtete die spätmittelalterliche Lehre von der attritio eine »Verwüstung der Religion und der einfachsten Moral« an.[33] Nach A. Jundt machte Paltz' Bewertung des Ablasses die Reue völlig nutzlos. Denn sie machte aus dem Ablaß eigentlich ein Sakrament, welches das Heil ohne confessio und contritio, ja sogar ohne attritio, garantierte, einfach durch den Kauf von Ablaßbriefen.[34] Evangelische Gelehrte nahmen an, daß Paltz' Lehre von der attritio maßgebend für das spätmittelalterliche Deutschland war, und daß ein »lebendiges Vertrauen in den lebendigen Gott, der sich selbst in Jesus Christus offenbart« verschwunden war, bis Luther es wiederentdeckte.[35]

Gegen solche Ansichten wandte sich Nikolaus Paulus nachdrücklich in einem Aufsatz über Paltz' Verständnis von Ablaß und Reue.[36] Er zeigte, daß Paltz keineswegs einen moralischen Laxismus ermutigen wollte. Vielmehr wollte er Sünder dazu führen, durch Gottes Hilfe die Sünde zu verabscheuen, sich fest zu entschließen, sie hinfort zu meiden, und ihre Hoffnung auf einen gnädigen Gott zu setzen. Nikolaus Paulus ergänzte diesen Aufsatz durch eine Untersuchung über die Reue in 34 spätmittelalterlichen Beichtschriften, 41 Erbauungsschriften und 15 Sterbebüchlein.[37] Unter allen Autoren lehrte nur Paltz, daß Reue aus Furcht vor Strafe, in Verbindung mit priesterlicher Absolution, Sündenvergebung vermitteln kann. Nur zwei andere unterschieden überhaupt zwischen vollkommener und unvollkommener Reue. Keiner sah die unvollkommene Furchtreue als allein ausreichend an. Viele der Schriftsteller empfahlen ausdrücklich Vertrauen in Gottes Gnade. Nach Nikolaus Paulus ging Paltz mit seiner Meinung, daß nur sehr wenige vollkommene Reue erreichen, zu weit.[38] Aber er lehrte auch (»ebenso

33 Adolf von Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte. 4. Aufl. Bd. 3. Tübingen 1910, 528. Vgl. August Wilhelm Dieckhoff: Der Ablaßstreit. Dogmengeschichtlich dargestellt. Gotha 1886. VII, 260 S. Französisch in: A. Jundt: Le développement de la pensée religieuse jusqu'en 1517. Paris 1906, 239-249.

34 A. Jundt: Quid de via salutis J. de Paltz in sermonibus et libellis docuerit, exponitur. Dôle 1905.

35 Nikolaus Paulus in ZKTh 28 (1904), 698, wo er Harnacks Dogmengeschichte. Bd. 3, 729 anführt; 484 f. 1 f. 34-36.

36 ZKTh 23 (1899), 48-74.

37 ZKTh 28 (1904), 1-36: Die Reue in den deutschen Beichtschriften . . .; 449-485: . . . in den deutschen Erbauungsschriften . . .; 682-698: . . . in den deutschen Sterbebüchlein des ausgehenden Mittelalters. Vgl. die Zusammenfassungen 34-36. 484 f. 698. Ergebnisse dieser Arbeiten wurden aufgenommen in Nikolaus Paulus: Geschichte des Ablasses im Mittelalter. Bd. 3: Am Ausgang des Mittelalters. Paderborn 1923. XII, 558 S.

38 ZKTh 23 (1899), 65.

wie die Katholiken heute«), daß es möglich ist, unvollkommene Reue in vollkommene zu verwandeln, wenn man tut, was man kann, und große Hoffnung auf die Hilfe des Priesters setzt, d. h. in die Kraft der Sakramente. Darüber hinaus lehrte er, daß der Glaube der Reue vorangehen muß; er ist die erste Regung, die auf der Seite des Sünders verlangt wird.[39] Daher konnte Nikolaus Paulus nicht verstehen, warum Luther die mittelalterliche Kirche anklagte, sie habe das Vertrauen in den vergebenden Gott vernachlässigt.[40] Wenn Luther mit der grundlegenden katholischen Botschaft - diese weit ausgelegt - zufrieden gewesen wäre, hätte es kein Schisma gegeben. Er hätte den Weg zu einem gnädigen Gott in Paltz' *Celifodina* finden können.[41] Demgemäß war nach der Meinung von Nikolaus Paulus die spätmittelalterliche Beichtpraxis heilsamer als die neue protestantische Lehre. Luthers Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben sei es, die sittliche Gleichgültigkeit hervorgerufen habe, jedenfalls mehr als Paltz' Ansichten.[42]

Heinrich Denifle verteidigte Paltz kurz gegen protestantische Beschuldigungen wegen der Mönchstaufe.[43]

Hartmann Grisar bezeugte Paltz' »korrekte kirchliche Anschauung und genügende Gründlichkeit«. Ebenso stimmte er Nikolaus Paulus' Verteidigung von Paltz' Sicht der attritio zu. Trotz seiner Ableugnung habe Luther die katholische Ablaßlehre gekannt, aber ihm habe Paltz' und Biels kirchlicher Sinn gefehlt.[44]

Ein solcher Stellungskrieg mit schweren Geschützen kam natürlich auf den toten Punkt. Er ermutigte kaum zu einer neuen Wertschätzung der Beziehungen zwischen Paltz und Luther. Das Bild war offensichtlich schon klar. Nur sah jede Seite auf ihr eigenes Bild!

In unseren Tagen jedoch wird man sich aufs neue bewußt, daß wir versuchen müssen, das frühe 16. Jahrhundert aus seinen eigenen Zusammenhängen zu verstehen und nicht von hineingetragenen Vorurteilen aus. Diese neue Haltung ist teils Folge, teils Ursache von unvoreingenommenen und überkonfessionellen neuen Untersuchungen über Luthers Beziehungen zu seinem mittelalterlichen

39 ZKTh 23 (1899), 71 f.
40 ZKTh 28 (1904), 35.
41 ZKTh 28 (1904), 698; vgl. 479 und Ferdigg: AaO, 118. 316; ZKTh 23 (1899), 73.
42 ZKTh 23 (1899), 72.
43 Heinrich Denifle: Luther und Luthertum in der ersten Entwickelung. Quellenmäßig dargestellt. 2. Aufl. Mainz 1904/06. XL, XI, 909 S. Vgl. darin: I. XVI. 235 f.
44 Hartmann, Grisar: Luther. Bd. 1: Luthers Werden. Grundlegung der Spaltung bis 1530. 2. Aufl. Freiburg 1911/12. XXXV, 656 S. Vgl. darin: I. 9. 180. 239. 280.

Hintergrund. Ich erwarte ganz fest, daß eine neue Untersuchung des Rätsels »Paltz und Luther« Wesentliches zu einem tieferen Verständnis der tatsächlichen Wurzeln und der Bedeutung von Luthers Reformation beitragen wird. Durchbrüche in der Lutherforschung sind in den letzten Jahrzehnten durch sorgfältige Studien über Luther und die mittelalterliche exegetische Tradition erzielt worden,[45] ebenso über Luther und die spätmittelalterlichen Systematiker, besonders Biel.[46] Lichtvolle neue Studien über Luthers Platz in der Geschichte des Mönchtums erscheinen.[47] Ich behaupte, daß der *Seelsorger* und Prediger Luther nun genauso sorgfältig untersucht werden muß, und zwar gegen den Hintergrund der mittelalterlichen »praktischen Theologie«. Denn als Luther reifte, arbeitete er nicht nur mehr und mehr in Predigt und Seelsorge - im Augustinereremitenorden, unter dem Volk von Wittenberg und Sachsen und in einem großen Teil von Nordeuropa - auch seine Universitätsvorlesungen brachten die biblische Botschaft an die Seelen und richteten sie aus, damit die Hörer sich persönlich mit ihrem Gott konfrontiert fühlten. Das war eine Botschaft, die die Schriften der Exegeten und Systematiker, denen er verpflichtet war, übertraf. Sie übertraf auch die traditionellen Anleitungen zum geistlichen Leben. Jedoch mußte er auf jeden Fall mit traditionellen Formen seelsorgerlichen Rates ringen und sich die Sprache des einfachen Volkes neu aneignen. Das erneute Studium mystischer Motive und klassischer Mystiker - etwa Taulers - kann nur einen Teil dieser Aufgabe erfüllen. Weit nützlicher könnte eine neue Untersuchung der Männer sein, die Luther in Zeit und Temperament näher standen - besonders der Universitätslehrer, die von Herzen Seelsorger waren, wie der Gabriel Biel der Expositio canonis missae und der Predigten, Johann von Paltz und Johann von Staupitz.

45 Gerhard Ebeling: Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik. München 1942. 539 S.

46 Besonders Heiko A. Obermann hat sich um die Bielforschung große Verdienste erworben. Vgl. die einzelnen Titel in folgenden Jahrgängen der Lutherbibliographie: 1965, Nr. 398; 1966, Nr. 439; 1967, Nr. 439. 460; 1968, Nr. 632. 648. 650. 655. - Dazu Leif Grane: Contra Gabrielem. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio Contra Scholasticam Theologiam 1517. Kopenhagen 1962. 403 S.

47 Z. B.: Zumkeller siehe Anm. 48, Lohse siehe Anm. 49 und Renè H. Esnault: Luther et le monachisme aujourd'hui. Genève 1964. 228 S.; ders.: Kontinuität von Kirche und Mönchtum bei Luther. In: Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther. Göttingen 1967, 122-142.

48 Nikolaus Paulus' Untersuchungen über die Reue vgl. Anm. 37. Adolar Zumkeller: Das Ungenügen der menschlichen Werke bei den deutschen Predigern des Spätmittelalters. ZKTh 81 (1959), 266-305; Adolar Zumkeller: Der religiös-sittliche Stand des Erfurter

Ebenso müßte die ungeheure Predigt- und Andachtsliteratur in gedruckten Traktaten und Handschriften, die Nikolaus Paulus und Adolar Zumkeller erreichbar gemacht haben, untersucht werden.[48]

IV Paltz' Theologie

Wenn wir durch Johann von Paltz einen Blick auf die deutsche Frömmigkeit am Vorabend der Reformation gewinnen wollen, müssen wir zuerst versuchen, ihn als Person zu verstehen. Paltz' Frömmigkeit muß als eine gangbare Alternative zu der Luthers gesehen werden. Es genügt nicht, in Paltz' Schriften herumzupicken, um verstreute Gedanken zu sammeln, oder sich in das eine oder andere Thema aus seiner Lehre zu vertiefen.[49] Wir müssen zuerst fragen, was für ein Mensch er war, was ihn hauptsächlich beschäftigte, und wie er seine Interessen verfolgte. Bis jetzt haben wir verschiedene Verallgemeinerungen über Paltz gefunden, dazu Hinweise auf sein Denken und seinen Stil. Aber nun wollen wir ein Bild des Mannes selbst zeichnen.[50]

(1) Als Kardinal Raymund Peraudi ein Exemplar der *Celifodina* erhielt, gratulierte er Paltz in einem Brief, den dieser in den folgenden Auflagen beider Bände stolz abdrucken ließ. Ein Abschnitt lautet: »Eure Frömmigkeit ist so, daß wir bedauern, nicht in jeder Provinz unserer Legation ähnliche Männer zu haben. Denn die Lehre und Integrität beredter Männer trägt sehr zum Heil der Seelen bei.«[51] Dieses Urteil zeigt genau die Hauptbestandteile von Paltz' Charakter und Einfluß: Eifer, Lehre, Redlichkeit, Beredtsamkeit.

Säkularklerus am Vorabend der Glaubensspaltung. Dargestellt auf Grund neuentdeckter handschriftlicher Quellen. Augustinianum 2 (Roma 1962), 267-284. 471-506 (Untersuchung von 33 handschriftlichen Predigten); Adolar Zumkeller: Manuskripte von Werken der Autoren des Augustinereremitenordens in mitteleuropäischen Bibliotheken. Augustiniana 11 (Louvain [Leuven] 1961), 478-532; 12 (1962), 27-92; 13 (1963), 418-473; 14 (1964), 310 ff; vgl. außerdem die Anm. 1 erwähnte Untersuchung Zumkellers.

49 Das soll verschiedene nützliche Einzeluntersuchungen in keiner Weise herabsetzen. Neben Paulus' Studien über die Reue und den Ablaß ist hier zu erwähnen: Bernhard Lohse: Mönchtum und Reformation. Luthers Auseinandersetzung mit dem Mönchsideal des Mittelalters. Göttingen 1963. 379 S. Vgl. darin 160-171. 175 über das mönchische Ideal und die Mariologie. Vgl. dazu auch Weijenborgs und Zumkellers Anm. 1 u. 48 erwähnte Arbeiten. Ferdigg untersucht ausführlich Paltz' Lehre von der Rechtfertigung, der Vermittlung des Heils und den Sakramenten.

50 Vgl. Ferdiggs Schluß aaO, 313-317.

51 Celifodina, A 1b; Supplementum, a 1b.

(2) Darüber hinaus war »das Heil der Seelen« Paltz' richtungweisendes und allumfassendes Interesse (vgl. den Anhang). Seine große Leidenschaft war es, sogar den größten Sündern Hilfe und Hoffnung zu ermöglichen. »Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?« war keine von Luther gefundene Frage,[52] es war auch Paltz' Frage.[53]

(3) Paltz war ein ernster Sittenlehrer. Evangelische Kritiker haben das geleugnet, indem sie sich auf Paltz' Ausführungen über (a) die Leichtigkeit, mit der Genugtuung für Sünden durch Ablaß erreicht werden kann,[54] (b) die Versicherung, Gnade durch bloße attritio zu erlangen,[55] (c) die Möglichkeit, sogar ins Himmelreich zu kommen, wenn man nicht tut, was man kann,[56] (d) die normaler-

52 WA 37, 661.

53 Celifodina, O 3b: »Consulit b. Augustinus, quod fugere debemus a deo irato ad ipsum placatum. Et si quis dicat: Quomodo inueniam ipsum placatum, respondet Augustinus: Placebis eum si speras in misericordiam eius.« Vgl. Adolar Zumkeller: Martin Luther und sein Orden. Analecta Augustiniana 25 (1962), 263. Kleinadam: AaO, 163. Ferdigg: AaO, 316. Paulus: AaO, 3, 81.

54 »Facilius est satisfacere per indulgentias quam per propria opera, immo est facillimus modus satisfaciendi via indulgentiarum« (Supplementum, e 5b f). Über Ablaßbriefe: »non est reperibilis facilior via ad satisfactionem quam ista ubi paruum opus fit et magna remissio« (d 1b; Zitat aus Jakob von Jüterbog). »... tamen alie littere indulgentiarum non superfluunt etiam si essent mille ...« (Celifodina, Cc 3b; Supplementum, d 1a). »An papa possit et an expediat dare litteras indulgentiales siue confessionalia quo ad futura peccata? Respondetur quod sic, propter multa« (Supplementum, c 3a f).

55 »Sed attritio dicitur imperfecta detestatio peccati quoniam homo ex timore seruili, sc. ex timore mortis vel inferni detestatur peccatum cum proposito confitendi et resistendi. ... galgen rew, quia attritus dolet se peccasse propter patibulum infernale« (Celifodina, Q 6b). »Ex quibus (= sacramentis) nostra attritio facile potest fieri contritio. ... immo non potest esse peccator adeo desperatus quin possit consequi indulgentias« (Cc 1b). »Ex naturalibus cum communi influentia« kann ein Sünder erkennen, daß die Sünde Gott beleidigt und daß sein Wille die Sünde verabscheuen kann. So kann er »merita de congruo« erwerben (Supplementum, s 3b f, wo er Scotus zitiert; vgl. Celifodina, Q 6a, wo er Gerson zitiert).

56 Es gibt drei Grade von attritio: (a) Die, qui faciunt totum quod in se est, um zu wahrer contritio zu kommen; (b) die, qui non faciunt totum quod possunt totaliter sed aliquo modo; durch die Absolution wird ihre attritio zur contritio (hier zitiert Paltz Heinrich von Gent); (c) die, die nichts von dem, was sie können, getan haben, sich aber nun in äußerster Schwachheit grämen und das Sakrament der Ölung begehren: da Gott von den Kranken weniger verlangt, können »tales, si non ponunt obicem, ... iuuari in extrema unctione ...« (Supplementum, s 3b f; Celifodina, Q 6b ff, Cc 3a).

weise geltende Verpflichtung, sich das ewige Leben de condigno zu verdienen,[57] konzentrierten.

Diese kritischen Äußerungen tun Paltz jedoch Unrecht, wie Nikolaus Paulus zeigte.[58] Sie deuten die Ablaßformel »Lossprechung von Schuld und Strafe« falsch; Paltz zeigt wiederholt auf, daß die Schuld durch die sakramentale Absolution zunichte gemacht wird, während der Ablaß einfach Genugtuung für Strafen bietet.[59] Ebenso behauptet er wiederholt, daß attritio durch die Kraft des Sakraments in contritio gewandelt und nicht in ihrer Unvollkommenheit gelassen wird.[60] Darüber hinaus schließt die attritio selbst Abscheu vor der Sünde und den Vorsatz, sich zu bessern, ein.[61]

Keineswegs ist der Hauptton von Paltz' ganzer Botschaft sittliche Nachlässigkeit. »Gewiß läßt Gottes Gerechtigkeit keine Untat ungestraft.«[62] Der Mensch ist seit dem Sündenfall, und sogar nach Taufe und Absolution, geneigt zum Bösen und unfähig zum Guten.[63] Die Rechtfertigung des Gottlosen ist eine Wandlung, eine wirkliche Bewegung aus der Ungerechtigkeit, hinein in die Gerechtigkeit.[64] Man muß lernen, die Sünde zu verabscheuen, und sich Mühe geben, sie bis auf die

57 Celifodina, Bb 3a, Supplementum, r 2a ff: Paltz macht sich hier eine Lösung Thomas von Straßburgs zu eigen, der den Einwand, daß man sich so das ewige Leben würdig verdient, widerlegt. Vgl. Supplementum, D 5b ff: »De reddenda ratione de misericordia dei.« Fundgrube, D 4a ff; Celifodina, N 6b f: Man kann das Himmelreich erwerben per violentiam (Matth 11, 12), per emptionem (Almosen), per orationem, oder man kann wie der bußfertige Schächer (Luk 23, 40-43) durch geduldiges Ertragen des Todes für alle Schuld zahlen und das ewige Leben kaufen (Fundgrube, E 4a).

58 ZKTh 23 (1899). Vgl. diese Arbeit Seite 18 und 19.

59 Über die Lossprechung a culpa et poena vgl. Celifodina, X 1a. Aa 3b f; Supplementum, a 4a. e 4b und Paulus in der ZKTh 23 (1899), 51, und Geschichte des Ablasses im Mittelalter, Kap. 12. Paltz' Definitionen über den Ablaß, wie er sie von Durandus de S. Porciano, Franciscus de Mayronis und Heinrich von Gent übernommen hat, sind sorgfältig und klar (Celifodina, V 6b ff; Supplementum, c 2a); der Empfänger muß in einem status caritatis sein, d. h., contritio und confessio müssen vorangegangen sein (Celifodina, X 2a f).

60 Über die attritio: Celifodina, Q 5b ff. Cc 3a; Supplementum, d 6a ff. r 2a f. Vgl. Ferdigg: AaO, 258-262.

61 Celifodina, R 1a; Supplementum, r 2a; vgl. p 5b ff. Vgl. Anm. 55.

62 Celifodina, X 6b, wo er Mayronis zitiert; vgl. X 1b; Supplementum, b 4b, wo er Boethius zitiert; D 6a.

63 Über die Erbsünde: Celifodina, S 3b f; Supplementum, y 5a ff. Vgl. Ferdigg: AaO, 106-111. Über die Relikte der Sünde: Celifodina, T 2b ff. Ff 6b ff; Supplementum, e 2a f. o 1b f. y 6a ff.

64 Über die Rechtfertigung: Supplementum, r 1b ff. 4b ff. Vgl. Ferdigg: AaO, 105-193, bes. 144-154. 181-193..

Wurzel auszurotten. Seneca hatte die richtige Haltung, als er schrieb: »Wenn ich wüßte, daß die Götter die Sünden weder beachteten noch bestraften, würde ich doch wegen der Schändlichkeit der Sünde nicht sündigen.«[65] Gott verlangt, daß der Mensch in jedem Stadium tut, was in ihm ist. Der Mensch muß sich erst für die Gnade vorbereiten, und dann, wenn er die Gnade empfängt, muß er mit ihr zusammenarbeiten, um dem Teufel zu widerstehen und das ewige Leben zu verdienen.[66] Der Christ ist zur Barmherzigkeit gegenüber seinem Nächsten und zur Liebe gegenüber seinen Feinden verpflichtet; Almosengeben befreit von allen Sünden und vom Tod.[67] Der Mensch kann nicht in Sicherheit sündigen, denn am Ende wird Gott Rechenschaft über seine Gnadenerweise verlangen.[68] Diesen Ernst übte Paltz als eifriger Förderer der Observanz im Mönchsorden mit äußerster Strenge.[69]

65 Celifodina, Q 6a. R 1a; Supplementum, p 6b. Zu dem »Seneca«zitat vgl. WA 56, 236, n. 32. Über Gnade und Verdienst: Celifodina, Bb 1a ff; Supplementum, r 2b ff. Vgl. Ferdigg: AaO, 172-180. Zur Nichtanrechnung der Sünde vgl. Ferdigg: AaO, 269-294. 296-299.

66 »Debet justificari, quod facile potuerit si voluerit« (Supplementum, r 1b). Zur Vorbereitung auf die Gnade: Supplementum, r 2a ff; Celifodina, O 6a. Vgl. Ferdigg: AaO, 126-144. »Facienti, quod in se est, infunditur gratia« (Celifodina, O 2a ff. Q 6b; Supplementum, r 4b. s 1a: Paltz bezieht sich auf »die Kirchenlehrer« und erwähnt Gerson). »Quamvis nullus mereatur sibi primam gratiam potest tamen se peccator abilitare ad gratiam (solummodo dat locum diuine misericordie: wie man der Sonne ein Fenster öffnet.) Inexcusabilis est homo si gratiam gratumfacientem non recipit, quia gratia gratis data semper presto est liberum arbitrium excitare et commouere, cuius est huic admonitioni consentire, et hoc est facere, quod in se est. Quo facto poterit homo gratiam gratumfacientem habere, quia hoc est ad gratiam gratumfacientem se preparare« (r 4a f, wo er das vielbenutzte Compendium theologicae veritatis aus dem 13. Jahrhundert zitiert). Was wird vom Sünder in Sterbensnot, der nichts von dem, was er konnte, getan hat, verlangt? Gerson zitiert eine Meinung, nach der es für die sakramentale Absolution genügt, daß der confessus non habet actuale propositum peccandi, d. h. keinen Riegel vorschiebt, fährt aber fort, daß es wahrscheinlicher und sicherer ist, nach einem anderen Urteil einen positiven Vorsatz, künftig nicht mehr zu sündigen, zu verlangen (s 4a).

67 Tob 4, 7-11; 12, 9; Dan 4, 24. Supplementum, o 3a - p 4a. Almosengeben »erkauft« die Erlösung (Celifodina, N 6b). Es ist eine »zweite Taufe« (Supplementum, p 3a = Augustin).

68 Celifodina, O 6b: »Et quia per totam Celifodinam et hoc supplementum samaritanus noster ... nichil nisi oleum copiossimum lenitiuum nostris vulneribus infudisse dinoscitur ne vulnera nostra putrescant, audiamus etiam quomodo vulneribus nostris vinum infundat mordacissimum.« D. h. das Gericht Christi. Augustin erklärte Ps 25, 10 (Vulgata: 24, 10): »Uniuerse vie domini misericordia et veritas« so, daß darin prophetisch vom doppelten Advent, dem ersten in Barmherzigkeit und dem zweiten zum Gericht, gesprochen wird (Supplementum, D 5a ff; vgl. e 6b).

69 Vgl. Supplementum, 1 5a ff. Zur »Mönchstaufe« und dem monastischen Ideal im allgemeinen siehe Lohse (Anm. 49).

(4) Gleichwohl meint Paltz, er sei kein Pelagianer. Er wußte, daß Gottes Liebe und Gnade bei der Erlösung des Menschen die Initiative behalten.[70] Gott ruft uns liebevoll und wiederholt zur Umkehr.[71] Ob wir Gott dann suchen oder nicht, liegt in unserer eigenen Macht.[72] Aber ohne Gott kann der freie Wille nichts tun, bis Gott mit seiner umsonst gegebenen Gnade kommt. Dann muß man den Neigungen des freien Willens zu Gott hin zustimmen, indem man sich auf die Gnade vorbereitet und tut, was man kann.[73] Tatsächlich ist die Gnade die Wurzel der Verdienste und geht allen Verdiensten voraus.[74] Man wird mehr durch Gottes Gnade als durch die eigenen Verdienste erlöst.[75] Markus Ferdigg behauptet, Paltz sähe die ganze Erlösung in bezug auf Gottes Gnade.[76] Das geht jedoch zu weit. Paltz quält sich wie Biel damit ab, Gnade und Verdienst auszubalancieren. Gott arbeitet mit uns zusammen. Paltz würde mit Bernhard von Clairvaux[77] nur zwei Bestandteile der Rechtfertigung (statt vier wie Bonaventura[78]) sehen: »Gott gibt. Der freie Wille empfängt und stimmt zu.«[79] Der Mensch tut, was er kann, und Gott ergänzt den Rest.[80] Die Rechtfertigung des Menschen ist ein Balanceakt: auf Gottes Seite Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, auf des Sünders Seite Schmerz über die Sünde und Liebe (zwei Mühlsteine, die die Sünde zermahlen), und von Seiten der Kirche das Verdienst Christi und der Heiligen, das durch das Amt der Schlüssel verwaltet wird, dazu der Ablaß.[81]

70 Siehe Anmerkung 19 dieser Arbeit, dazu Ferdigg über Gott und Christus: AaO, 117-121. 193-197; über Maria 197-209; über die Heiligen 210-216; über die Sakramente 217-312.

71 Supplementum, d 4a.

72 Supplementum, d 5b.

73 Supplementum, r 2a: »(Deus) cooperatur nobis in motu liberi arbitrij. Nam liberum arbitrium sine eo nichil potest. Ideo preuenit ipsum per gratiam gratis datam, qua reuocat ipsum a malo et excitat ad bonum, et stabit in eo an velit consentire vel dissentire.« Vgl. F 4b und Anm. 66.

74 Supplementum, r 2b (= Bonaventura). d 6a.

75 Supplementum, o 2a. Gelegentlich kritisiert Paltz den Ausdruck, daß die Menschen Ablaß kaufen (emunt). Sie könnten nicht genug bezahlen, um ihn zu kaufen; »sed indulgentia incomparabiliter sunt preciosiores quibuscumque pecunijs. Sed redimunt indulgentias non proprie pro pecunia sed propria causa quam faciunt siue fit taxata in pecunia vel in alia re« (Celifodina, Cc 2b).

76 Ferdigg: AaO, 182.

77 Über den freien Willen.

78 Breviloquium, V, 3.

79 Supplementum, r 2a.

80 Celifodina, O 4b.

81 Supplementum, r 5a f. Hier zitiert Paltz Augustin.

(5) Wenn wir den Umfang von Paltz' Themen betrachten, können wir sagen, daß sein zweibändiges Werk eine beinahe vollständige »Praktische Theologie« bietet,[82] die alle Themen von der Letzten Ölung und vom Ablaß her behandelt. Fast ebenso schritt Biel in seiner Expositio das ganze Feld der Praktischen Theologie von der Meßliturgie her ab. Markus Ferdigg[83] weist darauf hin, daß Paltz als Autorität in Fragen der Seelsorge angesehen wurde, jedoch nicht als bloßer Praktiker. Denn er behandelte einige schwierige theologische Fragen, und er stellte beinahe immer die theologischen Lehren heraus, die den praktischen Fragen zugrunde liegen. Dabei bot er überreiche Verweisungen auf die Heilige Schrift und die Kirchenväter, besonders Augustin und die Scholastiker. Auf jeden Fall kann Paltz dem, der Luthers theologische Hintergründe erforschen will, mit seinen meist korrekten Zitaten von Autoritäten nützen.

(6) Theologisch war Paltz ein Eklektiker;[84] er »sammelte« Meinungen aus jeder Quelle, die er anziehend fand, wie dies auch sein Zeitgenosse Biel tat. Es ist sehr wichtig für die Erforschung von Luthers Entwicklung, daß die klassischen Trennungslinien zwischen den »Schulen« auch unter seinen unmittelbaren Vorgängern weitgehend unbeachtet gelassen oder verwischt wurden. Paltz zeigte kein Interesse am Universalienstreit. Im Hinblick auf den großen Nachdruck, den er auf das »Tu, was du kannst!« legte, könnte er als »Modernist« erscheinen. Auf der anderen Seite bezog er sich meist auf Thomas von Aquino, wenn er die attritio behandelte. Paltz zitierte Thomas von Aquino mehr als hundertmal, öfter als irgend einen Autor außer Augustin.[85] Hier erhebt sich eine interessante Frage. Paltz zitierte Thomas von Aquino meist aus dessen Sentenzenkommentar, Buch 4 (besonders die quaestiones 17 und 23), um daraus seine Sicht der Sakramente und

82 Kolde: Religiöses Leben, 37, beobachtete, daß die Celifodina »so ziemlich das Ganze mittelalterlicher Theologie umfaßt«. Er fährt fort: »Will man erfahren, wie man die kirchliche Lehre vor dem Volke behandelte, wie man die Jungfrau Maria und andere Heiligen vergötterte, das omnipotente Papsttum in den Himmel erhob, seine Ablässe, ohne die man nicht selig werden könnte, zu höchsten himmlischen Gnadengaben stempelte, und eine Werkgerechtigkeit predigte, neben der das Verdienst Christi kaum noch eine irgendwie grundlegende Bedeutung haben konnte, so muß man zu diesem Erfurter Musterprediger greifen, den freilich ein Johannes Janssen gar nicht einmal erwähnt.«

83 Ferdigg: AaO, 315 f.

84 Ferdigg: AaO, 316 f; vgl. 182. 286. 291 f.

85 Unter den anderen Theologen der Hochscholastik liebte er Bonaventura, Alexander von Hales, Wilhelm von Paris und Heinrich von Gent am meisten, zusammen mit den früheren Petrus Lombardus und Bernhard von Clairvaux. Unter den Vertretern der Spätscholastik bevorzugte Paltz Ägidius von Rom und Gerson. Ferdigg: AaO, 94ff.

des Ablasses, des Verdienstes und der Gnade, der attritio, der Macht und Irrtumsfreiheit der Kirche zu bekräftigen.[86] Daß Luther Thomas von Aquino als den Urheber der Vorherrschaft des Aristoteles auf den Universitäten[87] schmähte, ist oft mit der Rivalität der philosophischen Schulen in Verbindung gebracht worden. Aber Luthers offene Antipathie gegen Aristoteles tauchte zuerst in Verbindung mit seinem Angriff auf die Vorstellung auf, daß wir durch rechtschaffene Werke gerecht werden.[88]

Luthers spätere Bemerkung, Thomas von Aquino habe viele Ketzereien geschrieben, bezieht sich vor allem auf dessen Soteriologie. Er machte das 4. Buch des Sentenzenkommentars verächtlich und tadelte ihn, denn er lehre kein Wort, das jemandem Vertrauen auf Christus geben könne.[89] Ob Paltz durch seine begeisterte Benutzung von Buch 4 des Sentenzenkommentars einer der Führer Luthers zu einer gegenteiligen Meinung über Thomas von Aquino wurde?

(7) Paltz war durch und durch Traditionalist. Heute würden wir ihn vielleicht als »Radfahrer« oder »Funktionärstyp« bezeichnen. Dogmatisch blieb er, wie wir gesehen haben, vollständig innerhalb vertrauter Linien. Nur seine weitherzige Beurteilung der attritio führt darüber hinaus. In der Praxis förderte er eifrig die kirchlichen Sitten, z. B. die Ablaßpredigt, das mönchische Ideal, die gebräuchlichen Andachtsformen. Er stimmte begeistert in die übersteigerte Marienverehrung des 15. Jahrhunderts ein.[90]

86 Lohse: AaO, 160 f. 167. 170, zeigt auch auf, daß Paltz die Sicht Thomas von Aquinos über das Verdienst des mönchischen Lebens zitiert, aber, ebenso wie andere, übertreibt.

87 WA 8, 127, 19 f (= Scheel Nr. 40): »multa haeretica scripsit et autor est regnantis Aristotelis.«

88 Vgl. Dictata, WA 4, 3; Disputation über die scholastische Theologie, These 40 (WA 1, 226): »Non efficimur iusti iusta operando, sed iusti facti operamur iusta.«

89 Vgl. Anm. 87. WA TR 1, Nr. 280 (= Scheel Nr. 234); TR 2, Nr. 1721 (Scheel Nr. 240). Vgl. WA 12, 625 (= Scheel Nr. 73).

90 Die Mariologie behandelt Paltz in verschiedenen Traktaten und in seinen Ausführungen über »das kleine Evangelium« (Joh. 19, 25-27). Das Stabat Mater bildet hier einen Teil der Passionsfrömmigkeit (Celifodina, D 4b - F 2a; Supplementum, n 5a f). Weiter schreibt er über: Die Schmerzen der allergesegnetsten Jungfrau Maria (Celifodina, J 2a - 4a); Maria die dritte Tröstung für Sünder (Celifodina, p 2a - 3a); Maria die zweite Himmelspforte (Supplementum, g 5a - n 5b). Maria ist regina misericordie, thesauraria celi, stabile fundamentum ecclesie (Celifodina, P 2b. D 5b: alle diese Ausdrücke stammen von Bernhard). Maria ist die mater spiritualis omnium christianorum, und habet potestatem super totam dei misericordiam (P 2a-b), »Ecce coram tremendo iudice peccatores assistimus, cuius manus terribilis gladium ire sue vibrat super nos. Et quis auertet eum? Nemo tam ydoneus, o domina, ut tu dei amatissima, per quam primum in terris suscepimus misericordiam de

Niemals äußerte er sich direkt kritisch über Autoritäten und Institutionen der Kirche. Ebenso sprach er niemals über die Notwendigkeit, die Kirche als solche zu reformieren.[91] Paltz lehrte, daß die allgemeine Kirche nicht irren kann, weder im Dogma noch in der Praxis; eine kirchliche Sitte ist bindend, wenn sie nützlich ist.[92] Gegenüber zeitgenössischen Steckenpferden und Neuerungen bemerkte er nüchtern, daß nächst Christus die Ordnung in der Kirche das höchste Gut sei.[93] Demgemäß verteidigte er die Kirche gegen die böhmischen Ketzer.[94] Auch gegen die Beschwerden über den Ablaß, die ebenso von Ordensleuten und Klerikern wie

manu dei nostri et domini« (Supplementum, g 6b). Für einen guten Tod ist die Hingabe an Maria von besonderem Wert (Celifodina, P 1a; Fundgrube, E 2b f). Vgl. Weijenborg: AaO, 160 ff. Lohse: AaO, 162 schreibt, »daß Paltz das gesamte monastische Ideal in seine Mariologie hineingenommen hat«. In seinem Abschnitt über die Heilsvermittlung, 193-216, sagt Ferdigg, daß der Ausdruck »corredemptio« auf Paltz' Lehre anwendbar ist (207).

91 Ferdigg: AaO, 314. Doch erklärte Paltz, daß die laxen Klöster und der Weltklerus eine Reform nötig hätten (Supplementum, x 1b. m 4a).

92 Er zitiert Thomas von Aquino und das kanonische Recht (d. 11c. Consuet): Celifodina, V 5a. S 1b. Aa 6a. Cc 1b ff; Supplementum, b 3a; vgl. Anm. 20. Luther sollte später gegenüber Paltz' Argument, daß nicht die ganze Kirche viele Jahrhunderte lang irren kann, widersprechen. Trotzdem sollte Luther selbst gegenüber der täuferischen Kritik an der Kindertaufe ein Argument benutzen, das Paltz gegen die Böhmen gebrauchte, welche die Spendung des Abendmahls unter einer Gestalt kritisierten: Wenn die Geistlichkeit falsch gelehrt hätte, wären alle Christen, Laien und Geistliche, für eine lange Zeit verdammt gewesen. Celifodina, S 1b; vgl. WA 26, 167 f.

93 Supplementum, F 3a (= Dorsten).

94 Vgl. Anm. 5.

95 »Die Kaiaphiten« sagen: »Si dimittimus eos sic (vgl. Joh 11, 48) sc. commissarios apostolicos absque impeditione, tunc nos religiosi, nos clerici, et nos potentes seculares damnificabimur in multis.« Paltz fährt beredt fort: Völker und Nationen gedeihen, wenn sie zur Frömmigkeit zurückgeführt werden. Gott segnet sie, Notzeiten und Kriege hören auf. Wenn Fürsten Armut von ihren Untertanen abwenden wollen, sollten sie sie zwingen, die Zehn Gebote zu halten und übermäßiges Trinken und Luxus verbieten (Supplementum, f 2b f). Auch Vorwürfe in bezug auf Geiz und Immoralität des Papstes pariert Paltz geschickt: d 2b ff. Vgl. den ganzen Abschnitt über die vier höllischen Heere, a 6b ff.

96 Supplementum, t 2b - x 1b. Paltz konnte sogar die Weltgeistlichen als Feinde Christi und der Kirche beschimpfen und ihre Roheit, Unwissenheit und Unbesonnenheit kritisieren (m 4a. t 2a. 6b); und er konnte die Bettelmönche gegen sie und den Humanisten Jakob Wimpfeling verteidigen. Ohne die Bücher der Bettelmönche könnte man keine Disputation vorbereiten, das Evangelium nicht erklären, keine Predigt vorbereiten und klugen Ketzern nicht widerstehen. Man könnte die vier Sentenzenbücher nicht verstehen, ja nicht einmal Aristoteles (m 4a). Zitiert bei Kleinadam: AaO, 162 f. Paltz wies auch die Konventualen zurecht, welche die strenge Disziplin der Oberservanz zurückwiesen (l 6a, m 1b).

von Fürsten erhoben wurden, verteidigte er sie.[95] Trotzdem stand er bei all diesen Klassen in hoher Gunst. Ebenso verteidigte er die Bettelmönche kräftig gegen ihre Verleumder. Dabei kritisierte er die Weltgeistlichen scharf,[96] scheint sich jedoch niemals ihren Zorn zugezogen zu haben, schrieb er doch für sie seine großen Werke.

Den Glauben empfahl Paltz sehr, jedoch meinte er damit vor allem Vertrauen zur Kirche.[97] Er war überzeugt, daß Gott den Glauben da am meisten auf die Probe stellt, wo die Lehre der Kirche nicht auf klare Bibelstellen gegründet ist, wie beim Ablaß und manchen Sakramenten.[98] Ein solcher Glaube erwirbt sich große Verdienste.[99] Indessen wird der Ablaß durch den Glaubensartikel »Ich glaube an die allgemeine Kirche« unterstützt.[100]

Die priesterliche Hierarchie genoß seine uneingeschränkte Unterstützung. Paltz verteidigte Priester und höhere Geistlichkeit gegen die allgemeine Kritik der »höllischen Heere«.[101] Er bestand darauf, daß die Priester verehrt werden sollten. »Gott ist barmherziger und großmütiger durch die Priester als bei sich selbst.«[102] Paltz verlangte Gehorsam gegenüber aller kirchlichen Autorität und

97 Celifodina, Cc 1b. Paulus zeigte in ZKTh 23 (1899), 72 f, daß für Paltz die Rechtfertigung durch den Glauben geschieht (Röm 5, 1): ein Motus fidei macht den freien Willen zuerst fähig, der Gnade zuzustimmen; dies ist nicht nur ein Erkenntnisakt, sondern schließt auch ein affektives Moment gegenüber Gott ein (Supplementum, r 4b = Bonaventura, 2b f). Trotzdem liegt die Betonung auf der Cognitio: »liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis, et gratia adueniens utramque potentiam facit in actu, ut ratio sit in actu credendi, qui est fidei, et voluntas in actu detestandi, qui est contritionis« (r 2b; vgl. Celifodina, Aa 3b). Die Gratia gratum faciens erhebt freilich den Glauben zu einer übernatürlichen Tugend. Trotzdem spielt der Glaube eine relativ geringe Rolle in Paltz' zweibändigem Werk.

98 Supplementum, b 3a: »ut pro ipsis (= indulgentijs) fides inueniat locum, quod plenissime fit in hoc quod non omnino clare textus Biblie ea ponit ... In nouo quoque testamento aliqua creduntur, que tamen manifeste textus Biblie non habet, ut patet de quibusdam sacramentis, propter eandem causam, ut arbitror, sc. fidei meritum, cum ecclesia uniuersalis non possit errare ...«

99 »Que fides magna meretur.«

100 Supplementum, c 2a: Credo ecclesiam catholicam.

101 Supplementum, a 6b ff.

102 D. h. durch die ministerialiter wirkende priesterliche Absolution (Celifodina, R 1a. Aa 1a ff; Supplementum, e 1b f). Durch Gottes Gnade wandelt sie die attritio in contritio und erlangt so Gottes heiligmachende Gnade (Celifodina, R 2a; Supplementum, e 1b. s 3a). Über die Würde des Priestertums (Celifodina, R 1b ff. Y 5a ff; Supplementum, e 1a, A 3b f): durch ihre Konsekrationsgewalt übertreffen sie alle alttestamentlichen Priester, alle Könige und Fürsten und alle Engel.

bewies die Unerlaubtheit von Diskussionen über die Macht von Papst und hoher Geistlichkeit, wenn man sie in Frage stellen will.[103] Er pries pflichtschuldigst die Gewalt und den Primat des Papstes als des obersten Herrschers der ganzen Kirche.[104] Ungeachtet möglicher Kritik an den Handlungen des Papstes muß man annehmen, daß seine Absicht für die Kirche immer gut ist, denn die ganze Kirche betet für niemanden so inbrünstig wie für den Papst.[105]

(8) Obwohl Paltz ein Verteidiger der bestehenden Kirche war und von dem Humanisten und Mönchshasser Jakob Wimpfeling als Dunkelmann verschrien wurde, kann man ihn in gewissem Sinne einen fortschrittlichen Kirchenmann nennen. Während es in der Kirche Selbstzufriedenheit, Gleichgültigkeit und Liederlichkeit gab, finden wir bei ihm das Gegenteil: großen Ernst, Energie, Aufrich-

103 Celifodina, Ff 1a. Vgl. Ferdigg: AaO, 304-312. 314.

104 Es ist nicht ganz korrekt, wenn Ferdigg (312) sagt, daß Paltz Gewalt und Primat des Papstes nicht besonders behandele. Celifodina, X 3a ff erörtert die Macht des Papstes über den dreifachen Schatz (vgl. Anm. 20); Dd 5b ff die Gewalt des Papstes über das Fegefeuer: er hat die Schlüssel für die Ablaßschätze, und im Prinzip könnte er das Fegefeuer leeren (Ee 5b ff); Supplementum, b 5a - d 3b (propugnaculum defensationis gegen die zweite höllische Armee: denigratio) behandelt Gewalt, Intention und Werk von Papst und Prälaten. »Christus potest totam penam tollere: ergo et papa« (Celifodina, Ff 5b = Augustin von Ancona). Gegen ihn gibt es keine Berufung (Cc 2a). Vielleicht der berühmteste Abschnitt aus Paltz' Werken ist seine Folgerung aus Joh 25, 15-17: »Weide meine Schafe!« Christus vertraute Petrus die Schafe an. Daher übergab er ihm auch den Schafstall (die Kirche) und seine Schlüssel, die Sorge für die Schafe (durch geistliche Heilmittel, die drei Schätze der Kirche), die Verteidiger der Schafe (weltliche und geistliche Fürsten), ihre Wolle und ihre Milch (die Einkünfte), die Schafhürden (die beschaulichen Orden), die Diener der Schafe (Prälaten, Priester und barmherzige Brüder) und die Schäferhunde (Bettelmönche). Celifodina, X 3a; vgl. Supplementum, b 5a. Gedruckt bei Köhler: Dokumente zum Ablaßstreit, 57.

105 Celifodina, Cc 2a. X 4b; Supplementum, d 2b.

106 Vgl. Ferdigg: AaO, 315.

107 Von der Betrachtung des Leidens Christi (Fundgrube, A 2b - D 1b; Celifodina, G 4b ff); vom seligen Sterben (Fundgrube, D 3a - E 4a; Celifodina, L 1a ff); vom Gebrauch des Ablasses (prudenter, fideliter und confidenter, Celifodina, Aa 3b ff); von der Erlangung der Jubeljahrsgnade (Dd 4b f); wie man die landläufigen Irrtümer der Fastenprediger und ihrer Hörer vermeidet (A 3a ff); das ganze Ritual für die Predigt des Jubiläumsablasses, von dem einige Zeit angenommen wurde, es sei eine Erfindung Tetzels (Supplementum, a 2 a ff. f 3a ff). Seine Sammlungen für Mönche und Nonnen sollten deren religiöses Leben pflegen. Sie zeigen z. B., wie man die septem vulpecule (Hohes Lied 2, 15), die den Weinberg der heiligen Religion verwüsten, abwehrt: »cupiditatis infectio, inordinata temporalium sollicitudo« etc. (Supplementum, l 3a ff).

tigkeit.[106] Wir haben gesehen, mit welchem Eifer er Frömmigkeit und Rechtgläubigkeit unter den Massen förderte. Auch »Erweckungspredigten« für den Weltklerus und strenge Observanz bei Klosterleuten fanden seine Unterstützung. In all seinem Lehren wollte Paltz positiv und praktisch sein. In der Tat war sein zweibändiges Werk ein regelrechtes Handbuch, dazu bestimmt, den Predigern zu zeigen, wie und was sie predigen sollten. Es schloß verschiedene Spezialabhandlungen ein.[107]

Wach gegenüber Mißständen bei hoch und niedrig, wie er war, bemühte sich Paltz, schmerzliche Zweifel über die Macht von Klerus und Hierarchie zu beantworten, Zweifel über den Ablaß, Zweifel über den Wert des Klosterlebens. Er wehrte nicht nur die Angriffe gegen den Ablaß ab - Irrtümer im Verständnis oder Mißbräuche in der Praxis, falsche Erwartungen oder Unglauben. Er versuchte auch, abergläubische Vorstellungen zu berichtigen, besonders über die Letzte Ölung.[108] Noch energischer griff er eine irregeleitete Frömmigkeit an. In seinem »sechsten Himmelstor« warnte er das gemeine Volk und die Führer beider Stände vor vier teuflischen Schlingen, die zum Aberglauben verführen. Die erste davon war »vergebliche Wallfahrt«. Paltz untersuchte die Eigenarten und Täuschungen der Wallfahrten nach Niklashausen, Grimmenthal und Wilsnack und bot Gesichtspunkte für die Beurteilung angeblicher Wunder blutender Hostien und angeblicher Reliquien.[109] Die anderen drei Schlingen waren: Wahrsagerei und Zauberei, Astrologie (»eine teuflische abergläubische Vermutung«, die er der Astronomie und der »echten Naturwissenschaft« gegenüberstellte), und Alchimie (»obwohl allerhand Nützliches dabei herausgekommen ist, haben die Alchimisten kaum oder niemals ihre Hauptabsicht, Gold oder Silber zu machen, erreicht. So ist viel Mühe und Geldaufwand vergebens gewesen«), und das Unternehmen an sich ist sündhaft.[110]

Paltz umgab diese Warnungen mit einem umfangreichen Rahmenwerk von Betrachtungen über die Zustände in Kirche und Gesellschaft. Mit seinem Lehrer

108 Celifodina, T 1a f: z. B. werden die, die die Ölung empfangen haben, bestimmt sterben, ein Mädchen wird ihr Haar verlieren, in der Nähe des Hauses, wo die Ölung vollzogen worden ist, werden die Bienen sterben. Weiter führt Paltz abergläubische Vorstellungen in bezug auf die Taufe an (Supplementum, z 2b), über die Zauberei (C 1b f). Jedoch glaubte Paltz selbst, daß manche Todkranke nach der Ölung genesen (Celifodina, T 4b), daß mangelnde Ehrfurcht vor heiligen Dingen das Leben verkürzt (M 2a ff), daß einer bestimmten frommen Person offenbart worden ist, daß Christus 5475 Wunden gehabt hat (C 2a).

109 Supplementum, E 2a - G 3a.

110 Supplementum, G3a - J 3a.

Johannes von Dorsten sah er eine plötzliche Umwälzung auf die Kirche zukommen.[111] Mit einem Blick auf die türkische Drohung und einer doppelten Beweisführung will Paltz den Papst dringend darauf hinweisen, wie zeitgemäß die Verkündigung eines Jubeljahres überall in der Weltkirche ist: Auf der einen Seite nimmt das Menschengeschlecht an körperlichen, geistigen und sittlichen Kräften ab, es wird kalt im Glauben und guten Werken; auf der anderen Seite gibt es immer noch Frömmigkeit, immer noch werden Predigten über die Heilige Schrift so gut besucht und aufmerksam gehört, wie es für die Zukunft nicht mehr erwartet werden kann. Die Zeit des Antichrists ist nahe.[112] Wie Johannes von Dorsten drang Paltz auf völlige Hingabe an die Heilmittel der Kirche, um das Unheil abzuwenden, und auf kraftvollen Widerstand, wenn es kommt.[113]

Kurz: In gewissem Sinn können wir Paltz einen Reformer nennen. Aber seine Art der Reform war es, Laien, Kleriker und Klosterleute zum alten Glauben und den alten Überlieferungen zurückzurufen. Nach seiner Meinung könnten alle Mißstände in der Kirche durch Gehorsam, Eifer und Frömmigkeit beseitigt werden. Aufrichtig arbeitete und betete Paltz für eine Reform der Kirche - aber für eine Reform innerhalb der Kirche.

V Leitlinien zum weiteren Studium des Verhältnisses von Paltz und Luther

Paltz und Luther - so ähnlich in ihren Interessen, so grundverschieden in ihren Überzeugungen und in ihrem Lebenslauf! Das Rätsel um ihre gegenseitigen Beziehungen bietet uns ein instruktives Modell für das große Rätsel um die Beziehungen zwischen mittelalterlich-römischem und reformatorischem Christentum. Im besonderen ist Paltz für uns ein konkretes Beispiel für die Erfurter Augustinerfrömmigkeit, von der sich der junge Luther Schritt für Schritt trennte. Eine genaue Betrachtung des Themas »Paltz und Luther« könnte sogar neues Licht auf den Weg, auf welchem diese Umwandlung vor sich ging, werfen. Im voraus kann man kaum darüber sicher sein, welche Methode Licht bringen wird. Trotzdem biete ich die folgenden Vorschläge für Leitlinien, welche der Verfolgung wert scheinen, an.

111 Supplementum, F 3a ff; vgl. Adolar Zumkeller in Augustinianum 2 (Roma 1962), 471 ff: Paltz' Lehrer Dorsten über die Mißstände im Klerus, die auf größeres Unheil hinweisen (Zumkeller gibt eine verständnisvolle Würdigung).

112 Celifodina, Dd 2b ff. 4b.

113 Supplementum, F 4a f.

(1) Ein Vergleich der Benutzung biblischer Texte. Mein vorläufiger von annähernd 80 Psalmzitaten bei Paltz im Verhältnis zu Luthers Auslegungen in den *Dictata* hat mir noch keine entscheidend neuen Einsichten gebracht.[114] In seinen Studien zu den *Dictata* schlägt Ebeling[115] jedoch vor, dies sorgfältiger zu prüfen, was sich als lohnend erweisen könnte. Natürlich schrieb Paltz als Prediger und nicht als wissenschaftlicher Exeget; nichtsdestoweniger könnten sein Auswahlprinzip und seine Benutzung der Texte einige Frucht abwerfen. Mindestens die Tatsache ist interessant, das Ps 32, 5 (Vulgata 31, 5) der Psalmvers ist, den Paltz am häufigsten zitiert. Gerade dieser Psalmvers nimmt nämlich einen hervorragenden Platz in Luthers *Dictata* und in seinem Römerbriefkommentar ein.[116] Weiter könnte man in ähnlicher Weise untersuchen, wie Paltz Texte benutzt, die in der scholastischen Theologie und bei der Entwicklung von Luthers Denken eine wichtige Rolle spielen, z. B. Ps 25, 10 (Vulgata 24, 10);[117] Pred 9, 1;[118] Jes 64, 6;[119] Röm 6, 12;[120] dazu die leicht zu pelagianischer Auslegung verführenden Texte Jak 4, 8; Offb 3, 20 und Sach 1, 3.[121]

(2) Ein Vergleich der Art, in der beide Theologen Augustin benutzen. Paltz zitiert ihn etwa 150mal. Seine Augustinzitate sind ziemlich gleichmäßig überall in seinen Hauptwerken verstreut, etwa die Hälfte in den Abschnitten über die Sakramente und den Ablaß und die andere Hälfte in den Abschnitten über die praktische Frömmigkeit. - Ebenso verdienen die Zitate beider Männer aus Bernhard von Clairvaux Aufmerksamkeit. Paltz zitiert Bernhard etwa 60mal, meist in Andachts-Abschnitten.

114 Beispiele für wichtigere Zitate: Ps 4, 1 (Vulgata 4, 2): Supplementum, g 2a; Ps 25, 15 (24, 15): Fundgrube, D 4a; Ps 38, 22 (37, 23): Fundgrube, D 4a; Ps 63, 4f (62, 5f): Celifodina, S 5a; Ps 86, 15 (85, 15): Celifodina, O 3b; Ps 88, 3 (87, 4): Celifodina, H 6a; Ps 89, 32f (88, 33f): Supplementum, J 4b; Ps 103, 8 (102, 8): Celifodina, O 3b; Ps 119, 20 (118, 20): Celifodina, O 4b; Ps 119, 63 (118, 63): Celifodina, Aa 4b.

115 Gerhard Ebeling: Luthers Auslegung des 14. (15.) Psalms in der ersten Psalmenauslegung im Vergleich mit der exegetischen Tradition. ZThK 50 (1953), 280-339; Gerhard Ebeling: Luthers Auslegung des 44. (45.) Psalms. In: Lutherforschung heute. Hrsg. von Vilmos Vajta. Berlin 1956, 32-48.

116 Celifodina, Q 6a. X 1a. Z 3b; Supplementum, e 2a. e 3a; vgl. z 1a.

117 Gottes Eigenschaften: Barmherzigkeit und Wahrhaftigkeit: Supplementum, D 5b.

118 Niemand weiß, ob er Liebe oder Haß verdient: Celifodina, N 2a. Q 5b; Supplementum, d 4a. e 6a.

119 Unsere Rechtschaffenheit gleicht einem schmutzigen Lumpen: Supplementum, J 3b.

120 Sünde und Begierde: Supplementum, z 1a.

121 Supplementum, r 2a. d 4a.

(3) Ein Vergleich nach Aufbau, Quellen und Ton in bezug auf Luthers Erbauungsschriften vor der Trennung und Paltz' Sammlung von Andachtsmaterial. Es braucht kaum hinzugefügt zu werden, daß Luthers Abhandlungen über den Ablaß im Vergleich mit Paltz' umfassendem Material darüber noch immer lohnende Studienobjekte sind.

(4) Mit Paltz' Theologie von Sünde und Vergebung, von Gnade und freiem Willen betreten wir den eigentlichen Kampfplatz, wo die Schlacht um das Wesen des Evangeliums ausgefochten wurde. Luther griff ihn nicht namentlich an. Aber gab es irgendeinen anderen zeitgenössischen scholastischen Theologen in Deutschland außer Paltz, der gerade die Themen zusammenhängend behandelte, an denen Luther im innersten beteiligt war, das praktische christliche Leben der Laien in der Stadtgemeinde und der Mönchsbrüder im Ordensdistrikt?[122] Deshalb könnte es hilfreich sein, Paltz' Verständnis dieser brennenden Fragen etwa mit Luthers großem Abschnitt über Röm 4, 7 (im Römerbriefkommentar)[123] sorgfältig zu vergleichen. So könnte man Luthers Entwicklung von seinem Erfurter Standpunkt zu dem des Römerbriefkommentars und weiter zu den Bemühungen, seine dämmernden Einsichten praktisch anzuwenden, erforschen; z. B. *Resolutiones* zu These 7 und 58, welche Kardinal Cajetan richtig als Bedrohungen des alten Systems erkannte.[124] Nur, wenn wir ernsthaft das ganze Denkmodell und die tiefe Aufrichtigkeit zweier solcher Männer wie Paltz und Luther betrachten, können wir verstehen, wie tief der reformatorische Bruch ging. Nur indem wir Luthers neues Verständnis von Sünde und Gnade erwägen und seine Einsicht in das Wesen und die Bedeutung des Glaubens als ein ganzes Modell des christlichen Lebens verstehen, können wir verstehen, warum Nikolaus Paulus und viele seiner Nachfolger den springenden Punkt verfehlt haben, als sie behaupteten, daß Luther den gnädigen Gott, den er suchte, bei Paltz hätte finden können.[125]

122 Z. B. Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute, WA 1, 568: »plus laboramus pro gloria nostri uerbi, etsi non necessaria, quam pro fide simplicis et nobis commissi populi sola necessaria.«

123 WA 56, 268-291.

124 WA 1, 539-545. 605-614. Vgl. auch die Verteidigung der Thesen 14. 17. 38 usw.

125 Siehe oben Anm. 41 und 53.

Anhang: Paltz' vier Hauptwerke und ihr Aufbau

Zu Paltz' vier Hauptwerken gehören »Die himmlische Fundgrube« (Leipzig 1490 u. ö.), »De Septem Foribus seu Festis Beate Marie Virginis« (Leipzig 1491 u. ö.), »Celifodina« (Erfurt 1502 u. ö.) und »Supplementum Celifodine« (Erfurt 1504 u. ö.).

A Wie der Sünder sein Leben durch die Betrachtung des Todes Christi und seines eigenen Todes bessern kann:

Teil I der *Himmlischen Fundgrube* und der *Celifodina*, der lateinischen erweiterten Ausgabe der deutschen Abhandlung, besteht aus Betrachtungen über das Leiden Christi. »Nichts ist nützlicher, um Gottes Huld und die Gunst der Mutter Gottes, aller Engel und Heiligen zu gewinnen, als Betrachtung des Leidens Christi. Nichts ist nützlicher für guten Anstand, guten Willen, gutes Gedächtnis . . . leibliche Gesundheit, Bewahrung der Seele und Ehre, Sieg über die Welt, das Fleisch und den bösen Geist und alle Gefahr für Leib und Seele . . .« *(Fundgrube,* A 2b). Das Herzstück dieses Abschnittes in der *Celifodina* (A 3a - J 4b) ist die Darstellung von vierzehn Früchten oder Nutzeffekten der Betrachtung von Christi Leiden (G 2a - 4b).

Teil III, vom seligen Sterben, will zeigen, daß »quis etiam maximus peccator per bonum usum mortis in fide christiana possit mereri remissionem pene et culpe et statim post mortem euolare« (L 1a; K 6b - P 1a).

Teil IV der *Fundgrube* (E 4a - 6a) ist eine Predigt über die Letzte Ölung, die acht Nutzeffekte dieses Sakramentes beschreibt, »in quo liberalissima dei misericordia continetur« *(Celifodina,* P 1a). In der *Celifodina* ist dies zu einem großen Abschnitt ausgeweitet, der mehr als die Hälfte des Buches umfaßt und septem confortatiua peccatoris ne desperet in extremis (P 1a - Gg 3b) dartut. Die sieben Tröstungen sind:

(1) immensa dei bonitas,
(2) ineffabilis Christi pietas,
(3) maternalis beate virginis charitas,
(4) fraternalis omnium sanctorum amicabilitas,
(5) sacramentorum Christi fructuositas (Q 4b - V 4a); das betrifft nicht alle Sakramente, »sed dumtaxat de illis, que specialiter seruiunt exeuntibus ne desperent. Que sunt tria, sc. penitentie, eukaristie, et unctionis extreme. . . . sine quibus exeuntes insufficienter prouidentur (Q 5a). Tantus siquidem est fructus in istis venerabilibus Christi sacramentis inclusus, ut vix damnari possit, qui aliquo modo ad ea se disponit« (Q 4a).
(6) indulgentiarum ecclesie veritas (V 4a - Cc 4a), und
(7) jubilei copiositas (Cc 4a - Gg 4b).

B Heilmittel für Versuchungen des Geistes und Gemütes, besonders gotteslästerliche Gedanken: Teil II der *Fundgrube* und der *Celifodina* (J 5a - K 6b).

C Hingabe an die Jungfrau Maria: *De Septem Foribus seu Festis Beate Marie Virginis.*

D Anleitung zur Erlangung der Vergebung der Sünden und zu einem frommen Leben: *Supplementum Celifodine.* Sein erster Abschnitt beschreibt die Ablaßpredigt und beginnt mit dem Text »Blaset am Neumond die Posaune!« (Ps 81, 4 = Ps 80, 4 in der Vulgata). Anlaß zu solchem Jubel ist, daß Jesus Christus durch seinen Stellvertreter Ablaßprediger sendet 1. »ad signifi-

candum aliquid magni . . . sc. dei misericordiam, qua dignatur inuitare etiam maximos peccatores ad mensam vere conuersionis . . . 2. ad letificandum desperatos, inuitando eos ad nuptias et choreas perpetuas, 3. . . . ad confortandum amicos in pugna ut non deficiant, et ad terrificandum hostes, sc. demones ipsas indulgentias impugnantes ut fugiant« (a 2a f).

Dann geht Paltz zur Verteidigung des Ablasses gegen quattuor exercitus infernales (a 5b - f 3a), die ihn angreifen, über: annichilatio, denigratio, desperatio, excecatio.

Die übrigen vier Fünftel des Buches sammeln den Rest von Paltz' geistlicher Anleitung durch den Kunstgriff, eine Verteidigung der Christen gegen das fünfte wider die Ablässe ausgesandte höllische Heer anzukündigen: recidivatio. Dort nimmt Paltz einige bereits in der *Celifodina* unter den »Sieben Tröstungen« behandelte Themen wieder auf und ergänzt sie. Er gliedert in septem porte celi: »sancta mater ecclesia . . . docet fideles suos quottidie fugere ad portas celi ne foris inueniantur et decipiantur ab exercitu infernali« (f 4b-J 4b). Die sieben Himmelstore sind:

(1) proprium cor (Selbsterkenntnis),

(2) beatissima Maria Virgo (g 5a - n 5b); zu ihr führen vier Wege: ihre Erniedrigung, ihre ewige Erwählung, ihre unbefleckte Empfängnis und ihr Stehen am Kreuz (n 5a); an dieser Stelle behandelte Paltz das Klosterleben, da es ja die Erniedrigung der glorreichen Jungfrau Maria war, »qua deum traxit de celis, et tria vota emisit pro omnibus religiosis, et omnia monasteria, immo totam fidem christianam fundauit« (h 1a),

(3) sanctorum intercessio,

(4) Christi passio,

(5) misericordia et pietas (n 6a - E 1b); hier erörtert Paltz
   a. Christologie: Barmherzigkeit von oben,
   b. Barmherzigkeit gegenüber unserem Nächsten,
   c. die Gnadenmittel (vasa misericordie): die Sakramente, wobei das Bußsakrament wieder ausführlich behandelt wird, und dann die anderen vier, in der *Celifodina* ausgelassenen Sakramente,
   d. Rechenschaft über Gottes Barmherzigkeit: Christi Wiederkunft zum Jüngsten Gericht,

(6) christiana fidelitas (wie man den Schlingen nutzloser Wallfahrt, Wahrsagerei, Astrologie und Alchemie entkommen kann),

(7) patientia et tolerabilitas (im Leiden).

Celifodina und *Supplementum Celifodine* bieten eine Zusammenstellung von Predigtstoffen (*Supplementum*, J 5a; vgl. a 2a. n 4b. y 4a; *Celifodina*, A 2b). In den beiden Büchern werden alle sieben Sakramente behandelt, manche ausführlich, manche kurz. Theologische und praktische Themen sind hineinverwoben. So bietet der Abschnitt über die Jungfrau Maria ein halbes Dutzend Sammlungen (collationes) mit Ratschlägen für Klosterleute und anderem asketischen Material. Im Abschnitt über das Bußsakrament (*Supplementum Celifodine*, p 4a - y 4a; *Celifodina*, Q 5a - R 2b) werden contritio und attritio, Rechtfertigung, Verdienst und Gnade, die Bedeutung der Bettelmönche als Beichtväter und das Gebet erörtert. Im Abschnitt über Ablaß und Jubeljahr (*Celifodina*, V 4a - Gg 3b; vgl. die vier höllischen Heere, welche den Ablaß angreifen, *Supplementum Celifodine*, a 6b - f 3a) werden priesterliche Würde und päpstliche Macht, Lossprechung und Bann, Bruderschaften, Erbsünde, Gnade und Verdienst, Fegefeuer und Hölle erörtert.

Die letzten drei Seiten des *Supplementum Celifodine* bieten eine Untersuchung zu Themen beider Bücher und Vorschläge für deren Benutzung (vgl. Anm. 107).

Der Einfluß des Humanismus auf Luthers Entwicklung bis 1518

Von Helmar Junghans

I Skizze bisheriger Darstellungen

Leopold von Ranke veröffentlichte von 1839 bis 1847 seine »Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation«. Da er neues Aktenmaterial erschloß und eine strenge historische Methode anwandte, eröffnete er damit eine neue Epoche für die Darstellung der Reformationsgeschichte. Seine Stärke war aber auch zugleich seine Schwäche. Seine Sicht wurde von den neuen Funden bestimmt, das bedeutete, von der deutschen Reichsgeschichte her konzipiert. Die große geistesgeschichtliche Erscheinung des Humanismus tauchte in dem Kapitel »Ursprung der religiösen Opposition« unter »Bewegungen in der gelehrten Literatur« auf.[1] Die innere Entwicklung des Humanismus wurde nicht verfolgt, sondern der Humanismus des Erasmus geschildert und danach das Verhältnis dieser Bewegung zu den Universitäten betrachtet. Die Folge war die Feststellung, die Universitäten hätten sich dagegen gewehrt, so gut sie es vermochten.[2] So mußte der Eindruck entstehen, der Humanismus sei gewissermaßen außerhalb der Universität und damit getrennt von der Scholastik entstanden und habe sich nach und nach an einigen Universitäten ein Heimrecht erkämpft.

Für Luthers Entwicklung aber wurde der Humanismus überhaupt nicht berücksichtigt, sondern seine reformatorische Entdeckung ganz aus seinem seelischen, religiösen Erleben abgeleitet. Obgleich Ranke erst im Zusammenhang mit dem Wormser Reichstag von 1521 schrieb: »Der ewig freie Geist bewegt sich in seinen eigenen Bahnen«, da Luther seine religiöse Überzeugung ohne Rücksicht auf die Folgen für die Nation bekannte,[3] konnte doch leicht der Eindruck entstehen, das gelte nicht nur für Luthers Verhalten zu politischen, sondern auch zu geistigen Bewegungen. So konnte die Vorstellung erwachsen, gerade Luthers unabhängige

1 Leopold von Ranke: Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. Bd. 1. München 1924, 183-199.
2 Ebd 1, 189.
3 Ebd 1, 349.

Entwicklung bezeuge die Echtheit und Wahrheit seiner reformatorischen Entdeckung.[4]

Von 1858 bis 1860 erschien die Arbeit über die Universität Erfurt von Friedrich Wilhelm Kampschulte,[5] in der es dem Verfasser darauf ankam, diese Universität »als vornehmstes Organ der kirchlichen Opposition des fünfzehnten Jahrhunderts«[6] darzustellen. Als geistigen Träger dieser Bewegung stellte er die Humanisten heraus, die zuerst mit der Scholastik in Harmonie gelebt, sich aber seit Maternus Pistoris und Nikolaus Marschalk von ihr zu trennen begonnen hätten. Nichts lag näher, als diese Linie mit Luther fortzusetzen. Doch das tat Kampschulte nicht. Unter dem Eindruck der Zeugnissse gestand er zwar zu, Luther habe sich dem allgemeinen Zuge folgend eine Zeitlang dem klassischen Altertum zugewandt und an humanistischen Vorlesungen teilgenommen, fügte aber sogleich hinzu: »Indeß die Begeisterung, welche Andere aus den Worten der Alten schöpften, blieb ihm fremd . . .« Kampschulte betonte, Luther habe sich nicht dem Kreis angeschlossen, der sich um Pistoris geschart habe, und sei zu Mutian in kein näheres Verhältnis getreten. Die heitere und frohe Welt- und Lebensanschauung der Poeten sei nicht die seinige gewesen.[7] Luther habe nur mit Crotus Rubianus freundschaftlichen Umgang gehabt, ohne daß diese Freundschaft auf geistiger Verwandtschaft beruht habe, denn während Luther ins Kloster ging, förderte Rubianus die Flucht des Ulrich von Hutten aus dem Kloster zu Fulda.[8]

Als Julius Köstlin 1863 seine »Theologie Luthers«[9] vorlegte, knüpfte er bereits an Kampschulte an. Luther wird bescheinigt, daß er in seiner Erfurter Stu-

4 Gerade dieses Herauslösen Luthers aus einem positiven Einfluß der geistesgeschichtlichen Bewegungen seiner Zeit auf seine Entwicklung schuf die Möglichkeit, Luther einseitig psychologisch zu deuten und das in Frage zu stellen, was gesichert werden sollte.
Martin Gritz hat behauptet (Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 5. 2. Aufl. Freiburg 1960, 526), Ranke habe das »kleindeutsche Geschichtsbild« geschaffen, um den unter Jakob Burckhardt entstandenen Anspruch des modernen Bildungsbewußtseins abzuwehren, es habe seinen Ursprung im Humanismus. Gritz übersah dabei, daß Burckhardt gerade in dem Jahr zu studieren begann, in dem der erste Band von Rankes Reformationsgeschichte erschien.

5 F(riedrich) W(ilhelm) Kampschulte: Die Universität Erfurt in ihrem Verhältnis zu dem Humanismus und der Reformation. 2 Bde. Trier 1858-1860.

6 Ebd 2, IX.

7 Ebd 2, 3 f.

8 Ebd 2, 4.

9 Julius Köstlin: Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem inneren Zusammenhang. 2 Bde. Stuttgart 1863.

dienzeit fleißig die Klassiker las, wodurch sein späteres Eintreten für das Studium dieser Schriftsteller begründet wurde. Obgleich der wirkliche Einfluß des Humanismus auf Luther »ein verhältnismäßig sehr beschränkter« gewesen sei, sei doch durch die humanistischen Studien ein heller, geistiger Blick geweckt worden, durch den er auf religiösem Gebiet »die sich selbst bezeugende Wahrheit« von dem durch die Überlieferung gewordenen Irrtum leicht unterscheiden konnte, so daß dadurch seine Kritik an der scholastischen Theologie und Philosophie vorbereitet wurde. Im Zusammenhang mit dem Reuchlinstreit habe Luther die Hilfe des Humanismus für die Schriftauslegung und dessen »Kampf freien Wahrheitssinnes gegen die Unwissenschaftlichkeit und die Verdächtigungssucht der angeblichen Eiferer für die Orthodoxie« anerkannt.[10]

Köstlins Ansicht blieb nicht unwidersprochen. Er resümierte: »Ich habe in meiner ›Theologie Luthers‹ schon von dorther [Erfurter Humanisten] sehr bedeutsame Einflüsse der humanistischen Wissenschaft auf ihn angenommen, über welche zwar damals diejenige Richtung seines Innern, die ihn dann in's Kloster trieb, das Uebergewicht behauptete, welche aber, nachdem diese Richtung bei ihm unter dem Lichte des Evangeliums ihre Entwicklung vollendet hatte, sich als fortwirkende, sehr wichtige Vorbedingungen seiner Bildung zum Reformator geoffenbart haben.«[11] Der Widerspruch gegen seine Einschätzung veranlaßte ihn, seine These zu untermauern, indem er Indizien zusammensuchte, die darauf hinzuweisen schienen, daß Luther außer mit Crotus noch mit anderen Erfurter Humanisten vor 1505 in Beziehung stand. Dabei berief er sich auch auf Johannes Mathesius, der über Luthers Studienzeit geschrieben hatte: »Ob er aber wol von natur ein hurtiger vnnd frölicher junger geselle war, fieng er doch alle morgen sein lernen mit hertzlichem gebet vnd Kirchen gehen an.«[12] Für Köstlin wurde daraus der Zwiespalt offenbar, der Luther erlaubte, einerseits sich mit den Humanisten zu befreunden und andererseits dann doch ins Kloster zu gehen.[13]

Johannes Janssen übernahm von Köstlin die Bedeutung des Humanismus für Luthers Entwicklung, aber er strich diesen Einfluß noch ganz erheblich heraus. Nach seiner Meinung war es bezeichnend, daß die einzigen Bücher, die Luther mit ins Kloster nahm, zwei heidnische Dichter waren: Virgil und Plautus. Seine

10 Ebd 1, 15-22. 177 f.

11 J(ulius) Köstlin: Geschichtliche Untersuchungen über Luthers Leben vor dem Ablaßstreite. Theologische Studien und Kritiken 44 (1871), 18.

12 Johannes Mathesius: Ausgewählte Werke. Hrsg. von Georg Loesche. Bd. 3: Luthers Leben in Predigten. Prag 1898, 18, 7-9.

13 Köstlin: Geschichtliche Untersuchungen über Luthers Leben vor dem Ablaßstreite, 36-41.

eigentliche Liebe habe damals den klassischen Studien gegolten. Er habe nach Melanchthons Aussagen die Klassiker als »die Lehrer und Bildner seines Lebens betrachtet«. Luther wurde zum lustigen Studenten, der gerne an geselligen Vergnügungen teilnahm, die Saujagd und das Ritterspiel liebte, sang und musizierte.[14] Janssen kam es dabei auf die Unterscheidung, ja den Gegensatz der althergebrachten kirchlichen Lehrmethode, durch die schon in den Lateinschulen Bibelstudien getrieben wurden, und der unter humanistischem Einfluß stehenden Bildung, die sich an heidnischen Klassikern orientierte, an. Für ihn erklärte sich Luthers »trauriger Seelenzustand« aus seiner mangelnden Kenntnis der Bibel und der kirchlichen Lehre. Luthers Rechtfertigungslehre wurde zur psychischen Reaktion eines Skrupulanten.[15] Damit wurde der Schluß nahegelegt, daß Luthers reformatorische Entdeckung als Folge des humanistischen Einflusses der biblischen Grundlage entbehrte. Die Frage nach der Entstehung der Reformation lautete nun: Bibel oder Humanismus.

Köstlin begnügte sich in seiner Entgegnung[16] nicht damit, diesem Entweder-Oder zu widersprechen und einzelne Aussagen Janssens zu korrigieren, sondern er wollte diesen Ausführungen gleich ganz den Boden entziehen. Zunächst hielt er ihm den Zusammenhang des Melanchthonzitates[17] entgegen, aus dem hervorging, daß Luther die Klassiker nicht zu seinen Bildnern gemacht hatte. Melanchthon wollte vielmehr sagen, Luther habe die Klassiker nicht wie ein Knabe gelesen, sondern wie eine Lehre für das menschliche Leben oder wie Bilder für dieses Leben, also nicht nur die Sprache an ihnen gelernt, sondern auf den Inhalt geachtet. Köstlin ging aber noch weiter. Er schrieb nämlich: »Bezüglich des Verhältnisses Luthers zu ihnen [Humanisten] bin ich selbst früher zu weit gegangen;

14 Johannes Janssen: Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters. Bd. 2: Zustände des deutschen Volkes seit dem Beginn der politisch-kirchlichen Revolution bis zum Ausgang der socialen Revolution von 1525. Freiburg 1879. 68-70.

15 Janssen: AaO 2, 70-75.

16 Julius Köstlin: Luther und J. Janssen, der deutsche Reformator und ein ultramontaner Historiker. Halle 1883.

17 CR 6, 157 f (3478), Praefatio Melanchthonis in Tomum secundum omnium operum Reverendi Domini Martini Lutheri, 1546: »Cumque mens avida doctrinae, plura et meliora requireret, legit ipse pleraque veterum Latinorum scriptorum monumenta, Ciceronis, Virgilii, Livii et aliorum. Haec legebat, non ut pueri verba tantum excerpentes, sed ut humanae vitae doctrinam, aut imagines, Quare et consilia horum scriptorum et sententias propius aspiciebat, et ut erat memoria fideli et firma, pleraque ei lecta et audita in conspectu et ob oculos erant.«

ich habe nicht beachtet, wie Luther in der ganzen älteren Correspondenz und Poesie derselben fast ganz unerwähnt bleibt.« Damit und mit anderen Argumenten sollte die Bedeutung des Einflusses der Humanisten auf Luther verringert werden, um Luther enger an die scholastische Tradition zu knüpfen, wodurch Janssens Schlüsse ihrer Grundlage entbehrten.[18]

In dem gleichen Jahr, in dem Köstlin den Einfluß der Humanisten auf Luther schmälerte, breitete Oswald Gottlob Schmidt Luthers Kenntnisse der antiken Klassiker aus, indem er fleißig Luthers Äußerungen über diese Schriftsteller und seine Verwendung ihrer Aussagen zusammentrug.[19] Er verfolgte damit die Absicht, Luther als einen Beschützer der klassischen Studien herauszustellen und die Behauptung zurückzuweisen, die Reformation habe die klassischen Studien ruiniert. Schmidt wollte Luther gegen eine Strömung seiner Zeit ins Feld führen, die auf die Verkürzung des Unterrichtes in den klassischen Sprachen zugunsten der Naturwissenschaften drängte. Er stellte aber Luther deshalb nicht als einen Humanisten heraus, sondern betonte ausdrücklich, Luther habe »jeden näheren Zusammenhang mit der humanistischen Zeitrichtung verschmäht und abgelehnt«. Abgerechnet einzelner Beziehungen sei er dem Erfurter Humanistenkreis fremd geblieben.[20] So blieb schließlich nur ein Interesse Luthers für die alten Sprachen, soweit sie dem Evangelium förderlich waren.[21]

Als Köstlin 1901 seine »Theologie Luthers« in zweiter Auflage herausbrachte, wurde zwar - unter Verwendung der Arbeit von Schmidt - das Studium der lateinischen Klassiker durch Luther in Erfurt erwähnt, aber zugleich betont, Luther habe nicht zu dem Kreis der Erfurter Humanisten gehört, sondern sei nur mit einzelnen Genossen desselben befreundet gewesen. Dieses Studium habe ihm keine freie ästhetische Bildung gebracht, aber die Äußerungen Ciceros seien in sittlicher und religiöser Beziehung wertvoll gewesen.[22] Zwei Jahre später be-

18 Köstlin: Luther und Janssen, 8.

19 Oswald Gottlob Schmidt: Luther's Bekanntschaft mit den alten Classikern. Leipzig 1883.

20 Ebd, 2. Schmidt hat sich, wenigstens in dieser Schrift, weder mit dem Humanismus noch mit Luthers Theologie beschäftigt; außerdem wurde diese Arbeit erst nach seinem Tod zum Druck gebracht. Es ist daher fraglich, ob das einführende Kapitel »Luther als Humanist« (1-6) im rechten Verhältnis zu den übrigen Ergebnissen seiner Untersuchung steht.

21 Ebd, 6, wo übrigens die Stelle in Luthers Brief an Johann Lang vom 1. März 1517 falsch gedeutet wird (vgl. WA Br 1, 90, Anm. 2 [35]).

22 Julius Köstlin: Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem inneren Zusammenhang. 2. Aufl. Bd. 1. Stuttgart 1901, 9 f. Danach taucht, wenigstens nach dem Register, der Humanismus nicht mehr auf. Von den Humanisten werden Rubianus nicht,

hauptete Köstlin (oder Kawerau): »Und hoch ist der Einfluß anzuschlagen, mit welchem die dort offen von ihm aufgenommenen geistigen Anregungen [der humanistischen Lehrer und Kommilitonen] später bei ihm, dem Reformator, fortgewirkt haben.« Er dachte dabei vor allem an Luthers Aufgeschlossenheit für die dem Weltleben zugekehrte menschliche Bildung.[23]

Otto Scheel mußte sich naturgemäß mit dem Erfurter Humanismus gründlich beschäftigen, da er Luthers Entwicklung bis 1505 einen ganzen Band widmete.[24] Seine Methode lief darauf hinaus, den Einfluß des Humanismus auf Luther dort abzustreiten, wo er nicht unwiderlegbar angenommen werden mußte, so daß seine Darstellung von einem antihumanistischen, polemischen Ton durchzogen wurde.

Bei den Brüdern vom gemeinsamen Leben in Magdeburg wandte er sich dagegen, sie als Träger einer humanistischen Schulreform anzusehen, so daß sie in dieser Beziehung für Luther keine besondere Bedeutung haben konnten.[25] Ebenso bemühte er sich, zu zeigen, daß in der Georgenschule in Eisenach auf Luther keine ausgesprochen humanistische Bildung eingewirkt habe.[26] In dem Paragraphen 18 »Vor dem Erfurter Humanismus« versuchte er nachzuweisen, daß der Einfluß der Humanisten in Erfurt vor 1505 auf die Artistenfakultät gering und auf Luther noch geringer war. Ja, er meinte, selbst an der Existenz eines namhaften Humanistenzirkels vor 1505 in Erfurt könnte man zweifeln. Scheel erkannte richtig, daß der berühmte Mutiankreis sich erst nach Luthers Eintritt in das Kloster bildete, und schloß daraus: »So löst sich der Mutianische Zirkel, dem Luther als ›hurtiger, fröhlicher Geselle‹ angehört haben soll, in nichts auf.« Luthers Kenntnis der Antike aber führte Scheel auf das scholastische Studium zurück, daß sich ja auch mit der Antike beschäftigt und zum Studium der Antike angeregt habe. Und da ja Melanchthon bestätige, daß Luther mehr auf den Inhalt als auf die Form geachtet habe, sei zu ersehen, daß Luther nicht im Sinne der humanistischen Poeten die formale Seite der Sprachen interessiert habe, sondern

Lang nur als Briefempfänger und Erasmus abgesehen von einer kurzen Stelle auch nur beiläufig genannt. Hutten erscheint nur in einer Aufzählung. Offensichtlich war der Humanismus bei Köstlin für Luthers theologische Entwicklung eine quantité négligeable geworden.

23 Julius Köstlin: Martin Luther. Sein Leben und seine Schriften. 5. neubearb. Aufl. Fortgesetzt von Gustav Kawerau. Bd. 1. Berlin 1903, 37 f.

24 Otto Scheel: Martin Luther. Vom Katholizismus zur Reformation. 3. Aufl. Bd. 1: Auf der Schule und der Universität. Tübingen 1921. Die 1. Aufl. erschien 1916.

25 Ebd 1, 82-84.

26 Ebd 1, 116-119.

die moralische Weisheit der Schriftsteller. Darum sei anzunehmen, daß Luther sie im Sinne der spätmittelalterlichen Kommentare von Scholastikern verstanden habe. Das Ergebnis war daher: »So kann Luthers ›Humanismus‹ im Zusammenhang des Erfurter artistischen Studiums, und zwar des scholastischen, vollkommen begriffen werden.«[27] Scheel unterstrich seine Vorstellung, indem er das Leben in den Bursen nach den Statuten dieser Einrichtungen schilderte und für einen streng geregelten Tageslauf hielt, in dem die Bursalen sorgfältig beaufsichtigt und auch zu religiösen Übungen angehalten wurden.[28] Es ging ihm allerdings dabei mehr darum, Luther von dem Vorwurf zu reinigen, er habe in Erfurt eine zweifelhafte studentische Freiheit genossen.

In Anlehnung an Scheel verminderte Hans von Schubert den Einfluß der Erfurter Humanisten auf Luther. Er räumte allerdings ein, seine spätere Verbindung mit Humanisten erkläre sich am besten, wenn er damit einen Boden betrat, der ihm persönlich nicht unbekannt war. »Also ein Schein dieser Geistesart ist ihm doch ins Herz gefallen und dort haften geblieben, mehr nicht.«[29] In einer späteren Untersuchung formulierte von Schubert das Problem ganz klar: » . . .; für Luther selbst hat er [der Humanismus] nicht einmal vorbereitende Wirkung von größerer Bedeutung gehabt. - Wohl aber für die Reformation, die doch nun erst begann, nachdem Luther ohne Humanismus aus Gottes Gnade sich selbst reformiert hatte!«[30]

Heinrich Böhmer folgte Scheel vollständig[31] und malte in seiner anschaulichen Art aus, wie Luther streng reglementiert sich durch den scholastischen Pflichtstoff fraß und nur manchmal auf besondere Erlaubnis des dominus rector hin einen Poeten lesen durfte. Luther habe daher den Humanismus so kennengelernt, wie ein Priesterseminarist zur Zeit Böhmers die moderne schöne Literatur. Daran ändere auch nichts die Beobachtung, daß einige, die damals mit Luther verkehrten, später im Mutiankreis auftauchten, denn dieser habe sich ja erst gebildet, als sich die Klosterpforten hinter Luther geschlossen hatten. Das Ergebnis der klassischen Studien Luthers sei daher nicht mehr »als eine Bereicherung seiner Kenntnisse der klassischen und neulateinischen Literatur und eine Verfeinerung seines Sprachgefühls« gewesen.[32]

27 Ebd 1, 221-234. 28 Ebd 1, 139-147.

29 Hans von Schubert: Luthers Frühentwicklung (bis 1517/19). Leipzig 1916, 12. = Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 124.

30 Reformation und Humanismus. LuJ 8 (1926), 9 f.

31 Heinrich Böhmer: Der junge Luther. 4. Aufl. Leipzig 1951. Die 1. Aufl. erschien 1925.

32 Ebd, 30-35.

Trotz dieser verbreiteten Tendenz in der evangelischen Lutherforschung, die Bedeutung des Humanismus für Luthers Entwicklung so gering wie möglich darzustellen, wagte Martin Burgdorf in seiner philosophischen Dissertation zu behaupten, daß »die Humanisten dem suchenden Luther wertvolle Hilfe geleistet haben.«[33] Die Intention dieser Arbeit verwundert nicht, wenn man erkannt hat, daß sie unter dem Einfluß des Humanismusforschers Paul Kalkoff entstanden ist,[34] mit dessen Darstellungsweise sie auch die Thesenfreudigkeit teilt. Diese Untersuchung erlitt allerdings auch das gleiche Schicksal wie manche These von Burgdorfs Lehrer; ob zu Recht oder zu Unrecht, das soll durch die vorliegende Untersuchung deutlich werden.

Die meisten der angeführten Arbeiten scheinen von der Überzeugung ausgegangen zu sein, daß allgemein bekannt sei, was man unter Humanismus zu verstehen habe, und daß man Luther mit einem Humanismus schlechthin, den man unter Umständen bequemerweise bei Erasmus von Rotterdam fand, vergleichen könnte, um sein Verhältnis zu ihm festzustellen. Außerdem ließen sie sich aus apologetischen Gründen zum Herunterspielen der Bedeutung des Humanismus für Luthers Entwicklung verleiten, weil sie fürchteten, die Originalität Luthers und nicht zuletzt der religiöse Wert der reformatorischen Entdeckung werde in Frage gestellt, sobald humanistischer Einfluß eingeräumt würde.

Teilweise sah man sich evangelischerseits in die Verteidigung gedrängt, weil die Erfurter Humanisten als leichtlebige und sittenlose Gesellen galten und Luther katholischerseits entsprechend verdächtigt wurde. Dabei scheint mir die Aussage des Mathesius, Luther sei ein »hurtiger und fröhlicher Geselle« gewesen, sowohl von den Feinden als auch von den Freunden Luthers mißverstanden worden zu sein. Unter einem hurtigen Gesellen scheint man einen flinken, ja flotten Studenten verstanden zu haben. Das Wort »hurtig« stammt aber von dem mittelhochdeutschen »hurt«. Das ist zunächst der Stoß, der im Turnierspiel geführt wird. Als hurtig galt, wer tapfer und sowohl zum Angriff als auch zur Abwehr gerüstet war. Häufiger wurde das Wort aber im übertragenen Sinn verwendet. Man sprach von einem hurtigen Kopf. Ein hurtiger Geselle hatte gute Einfälle und war gewandt im Reden, gewissermaßen ein geschickter und tapferer Ritter

33 Martin Burgdorf: Der Einfluß der Erfurter Humanisten auf Luthers Entwicklung bis 1510. Leipzig o. J., 120. - Breslau, phil. (veränderte) Diss. 1925.

34 Vgl. ebd, 3.

35 Vgl. Jacob und Wilhelm Grimm: Deutsches Wörterbuch. Bd. 4 II. Leipzig 1877, 1970 f.

36 G(iuseppe) Toffanin: Geschichte des Humanismus (Storia dell'Umanismo [ital.]). Übers. von Lili Sertorius. (Amsterdam) 1941.

im Redeturnier.[35] Es ist also vollkommen unerfindlich, wieso Luther als hurtiger Geselle ein fragwürdiger Student war oder warum er gegen diese Aussage des Mathesius verteidigt werden muß. Doch es soll in dieser Untersuchung nicht um Luthers Lebensführung gehen, da sie heute kaum noch angefochten wird und die Verdächtigungen durch zahlreiche zeitgenössische Äußerungen leicht widerlegt werden könnten.

II Der Humanismus

Nach dieser kurzen Skizze können wir den Gegenstand unserer Untersuchung genauer bestimmen. Es geht nicht nur darum, wann Luther mit Humanisten in Berührung kam und ob er später einen Teil ihrer Arbeit und auch einige von ihnen in den Dienst seiner Sache gestellt hat. Das steht außer Zweifel. Es geht vielmehr um das, was weitgehend bestritten wird, nämlich ob und, wenn ja, wie der humanistische Einfluß Luthers reformatorische Entdeckung mit hervorgebracht und mitgestaltet und das daraus hervorgehende Handeln und Lehren Luthers mitbestimmt hat.

Diese Fragen sind nicht ganz leicht zu beantworten, weil weder klar festgestellt ist, worin der Humanismus, der auf Luther einwirkte, bestand, noch Luther sich darüber ausführlich geäußert hat. In der Zeit, in die die aufgezeichneten Tischreden fallen, war die Auseinandersetzung Luthers mit Erasmus bereits geschehen. Seine Beziehungen zum Humanismus mußten daher unter dem Schatten dieser Ereignisse stehen. Etwas besser sind wir durch neuere Arbeiten über den Humanismus in Erfurt unterrichtet, so daß es sich schon von daher lohnt, die Fragen neu zu durchdenken.

1 Die Eigenart des Humanismus

Wer also den Einfluß des Humanismus auf Luthers Entwicklung untersuchen will, der muß sich Klarheit darüber verschaffen, was er unter Humanismus verstehen will. Am unergiebigsten hat es sich erwiesen, das Wesen des Humanismus aus dem Begriff Humanismus abzuleiten. Unter Humanismus soll daher die geistesgeschichtliche Bewegung in Europa verstanden werden, die ungefähr im 14. Jahrhundert in Italien entstand und bis in das 16. Jahrhundert hinein dauerte. Sobald man diese Strömung geschichtlich betrachtet, drängt sich die Frage nach dem Verhältnis des Humanismus zur Scholastik auf.

Giuseppe Toffanin[36] hat im Gegensatz zu Jakob Burckhardt die Renaissance

nicht als eine Wiederentdeckung des Heidnischen beschrieben, sondern im Gegenteil als antiaverroistische Bewegung der katholischen Kirche. Er unterschied die Wissenschaft, die die Araber mit Aristoteles, den besonders Averroes von neuplatonischen Elementen gereinigt hatte, der Scholastik zuführten, von der Weisheit der Griechen, die besonders im platonischen Denken bewahrt war. Die Humanisten stellten sich nun »an die Spitze der Reaktion gegen alle verderbte Scholastik . . . im Namen eines gesunden katholischen Spiritualismus, des augustinischen Platonismus«.[37] Cicero bekam als Vermittler des griechischen Denkens eine zentrale Stelle zugewiesen, dessen Stern im Mittelalter fast untergegangen war. Petrarca erhob ihn zum fons eloquentiae, der durch seine Interpretation Platons das geistige Rom gründete,[38] das Petrarca in seinen »De viris illustribus« und besonders in »Africa« verherrlichte. Dieses rein geistige, ewige Reich ist aber das römisch-katholische, von den vorchristlichen Römern schon vorbereitet.[39]

Diese in ihrer Weise großartige Konzeption sah einen sehr frühen Gegensatz zwischen dem mit der antiken Weisheit verbundenen Humanismus und der der aristotelischen Wissenschaft hörigen Scholastik. Sie beschränkte sich im wesentlichen auf den italienischen Humanismus; denn wer die enge Verbindung zu Rom nicht übernahm, konnte nun nicht mehr ein Humanist genannt werden. So wurde Erasmus von Rotterdam zum »ersten gelehrten und weisen Nicht-Humanisten« bzw. Neuhumanisten, mit dem etwas Neues begann: die Philologie.[40] Toffanin hatte auf diese Weise die Trennung von Humanismus und Scholastik unter dem Gesichtspunkt Heidnisch und Christlich, wie sie uns auch bei Janssen begegnet ist, überwunden. Dafür führte er aber eine andere, gleichfalls frühe Trennung zwischen Humanismus und Scholastik ein, die mehr innerkirchlich erschien, bei der allerdings die Scholastik in den Verdacht häretischer Neigungen geriet.

Richard Newald[41] entwickelte die Beurteilung des Humanismus von dem Begriff der humanitas aus, die von den Griechen ausgebildet wurde und unter der eine durch Bildung zu erreichende geistige und sittliche Bildung des Menschen zu verstehen sei, in der Verstand und Gefühl in Harmonie leben. Die Römer hätten sie dann von ihrer nationalen Bindung an die Hellenen befreit. Der Humanismus wurde so zu einer Bewegung, die dieses humanitas-Ideal wiederent-

37 Ebd, 145.
38 Ebd, 112-127.
39 Ebd, 148-159.
40 Ebd, 377.
41 Richard Newald: Humanitas, Humanismus, Humanität. (1947). In: Ders.: Probleme und Gestalten des deutschen Humanismus. Berlin 1963, 1-66.

deckte und in Erasmus ihren Höhepunkt erreichte.[42] Für Newald war der Humanismus daher nicht eine antiaverroistische Bewegung des katholischen Rom, sondern vielmehr eine Reaktion auf das Streben der Kirche nach Weltherrschaft, also eine antirömische Bewegung! Sie habe nach einer von Dogmen unberührten Frömmigkeit, Befreiung von der Autorität, Freude an der Schönheit der Frau und Rückkehr zu den Quellen gestrebt, ohne sich freilich sogleich im Gegensatz zur Theologie zu stellen.[43]

Sowohl Toffanin als auch Newald konnten Argumente für ihre Beurteilung des Humanismus anführen, Toffanin die Renaissancepäpste, wobei hier zuerst an Nikolaus V. und Pius II. zu denken wäre, und Newald Erasmus. Toffanin orientierte sich am italienischen Humanismus, Newald am deutschen. Es wäre aber auch zu einfach, den italienischen und den deutschen Humanismus in diesem Gegensatz zu sehen. Schließlich ist der deutsche Humanismus aus dem italienischen hervorgegangen und mit ihm in steter Verbindung geblieben. Es ist offenbar überhaupt äußerst schwierig, diese ganze Bewegung auf einen Leitgedanken zurückzuführen. Wenn dies überhaupt möglich sein sollte, so ist es doch bisher noch niemandem gelungen, es überzeugend zu tun.

Quirinius Breen hat zwar die Vielfalt der Personen und Interessen im Humanismus gesehen, aber dennoch versucht, etwas herauszustellen, was alle Humanisten miteinander verbunden habe.[44] Er fand es in ihrem starken Interesse für die Rhetorik. Das Ideal des Humanisten sei der Orator gewesen, der sein Anliegen durch eine geschickte Rede zu vertreten wisse und überhaupt durch seine Rede wirke. Diese Betonung der Rhetorik habe zu einer Abwertung der Dialektik geführt, die ihren ersten starken Ausdruck in Rudolf Agricolas »De inventione dialectica« gefunden habe, die 1479 erschien. Es sei zwischen Dialektik und Rhetorik so unterschieden worden, daß die Dialektik als eine Begriffssprache für die Fachgelehrten, die Rhetorik aber als Sprache für jedermann gegolten habe. Damit hänge aufs engste die Überzeugung der Humanisten zusammen, die wesentlichen Wahrheiten des Lebens könne jedermann erfassen, aber auch die Überzeugung, die Rhetorik müsse sich mit jeder Sache befassen. Im gleichen Werk habe Agricola in Anlehnung an Aristoteles die Locimethode entwickelt, die dann

42 Ebd, 1-12. 15.

43 Ebd, 12.

44 Quirinius Breen: Some Aspects of Humanistic Rhetoric and the Reformation. Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis 43 ('s-Gravenhage 1960), 1-14. Breen wies bei den einzelnen Punkten vor allem auf die Anknüpfung an die humanistische Rhetorik durch Philipp Melanchthon und Johannes Calvin hin.

von anderen Humanisten übernommen worden sei.[45] Breen verknüpfte mit der humanistischen Rhetorik auch den Beginn der modernen Philologie und der historischen Kritik. Diese Rhetorik habe ihr Augenmerk darauf gerichtet, genau zu bestimmen, was ein Autor gesagt habe. Das Interesse habe sich daher besonders dem Literalsinn des Wortes zugewandt, ohne sogleich in Widerspruch zu der allegorischen Deutung der Aussagen zu geraten. Die von der Rhetorik gestellte Frage nach dem ursprünglichen Sinn der Aussagen habe auch die Frage nach dem echten Text und die damit verbundene Jagd nach Manuskripten, Textkritik und neue Ausgaben hervorgebracht. Im Gefolge der Textkritik habe sich auch die historische Kritik ausgebildet.[46] Dafür konnte Breen Laurentius Valla anführen, der den apostolischen Ursprung des Apostolikums und die Echtheit der Konstantinischen Schenkung bestritten und das Neue Testament mit textkritischen Anmerkungen versehen hatte; denn Valla hatte zunächst, von 1431 bis 1433, Rhetorik gelehrt.

Mit Hilfe dieser Betonung der Rhetorik für die Humanisten lassen sich zwar einige wesentliche Erscheinungsformen des Humanismus sinnvoll und einleuchtend verknüpfen, zumal die Humanisten oft als Lehrer der Rhetorik auftraten; ob sich aber der Humanismus auch geschichtlich in diesem Zusammenhang entwickelt hat, ist eine andere Frage. Und mag die Rhetorik auch auf Allgemeinverständlichkeit gezielt haben, so blieb der Humanismus doch durch seine Forderung, die alten Sprachen zu beherrschen, auf eine Bildungsschicht begrenzt, die sich ihres Gegensatzes zu dem profanus vulgus sehr wohl bewußt war.[47]

Sicher aber hing mit der Rhetorik die Vorliebe für das Heroische, für die Idealisierung und Glorifizierung zusammen, deren Eindringen in den deutschen Humanismus nicht nur in dem 1495 erschienenen »Carmen heroicum de nuntio

45 Zur Aufnahme der Locilehre durch Melanchthon vgl. Wilhelm Maurer: Melanchthons Loci communes von 1521 als wissenschaftliche Programmschrift. LuJ 27 (1960), 1-50, bes. 1 f. 24-28.

46 Otto Herding: Probleme des frühen Humanismus in Deutschland. AKultG 38 (1956), 371 f, sah unter den deutschen Humanisten bereits bei Rudolf Agricola eine historische Interpretation, da er im Gegensatz zum Mittelalter auf eine interpretatio christiana der »Consolatio philosophiae« des Boethius verzichtete und statt dessen das Werk innerhalb seiner eigenen Denkvoraussetzungen zu verstehen suchte. Brigitte Ristow: Humanismus. In: Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte. Begr. von Paul Merker und Wolfgang Stammler. 2. Aufl. Hrsg. von Werner Kohlschmidt und Wolfgang Mohr. Bd. 1. Berlin 1955, 716, dagegen fand erst bei Johannes Nauclerus die ersten Spuren kritischer Geschichtsbetrachtung.

47 Ristow: AaO, 726.

angelico« von Jakob Wimpfeling, sondern auch in den Predigten nachweisbar ist.[48] Diese Verherrlichung beschränkte sich aber nicht auf die göttlichen Personen und einige wenige Heroen des Geistes oder der Politik, sondern die Humanisten sparten mit ihr auch nicht, wenn es darum ging, die Gunst des Kaisers, der Fürsten oder eines anderen Gönners zu gewinnen, wobei man billigerweise nicht vergessen sollte, daß sie mangels einer besseren Existenz auf diese Gunst oft sehr angewiesen waren. In einer Laudatio konnten sie so recht zeigen, was sie die humanistische Rhetorik gelehrt hatte. Ebenso wirkte sich die Rhetorik in der von den Humanisten entwickelten Kunst des Briefschreibens aus, für die sie Lehrbücher herausgaben.[49] Sie verschmähten es keineswegs, den Briefempfänger mit Lob zu überschütten und sich selbst als Briefschreiber geringzuschätzen. Das gehörte so zum humanistischen Briefstil, daß es für unseren Geschmack zu einem lächerlichen »fishing for compliments« ausartete.

Den Ursachen für die Vielgestaltigkeit des Humanismus ging Paul Joachimsen nach.[50] Zunächst unterschied er zwei Seiten des Humanismus, nämlich seine Formung, die besonders auf das Ästhetische geachtet habe, und seine Normierung, die auf das Ethische gezielt habe, obgleich beide Seiten zunächst als Einheit gedacht worden seien. Außerdem zog er in Betracht, daß der Humanismus in unterschiedliche Kulturzustände eindrang, zu deren Rechtfertigung er aufgenommen wurde.

So erklärte Joachimsen die italienische Renaissance vor allem von den italienischen Stadtstaaten her, in denen die antike Polis wieder aufgelebt sei, die nach Autonomie und Autarkie gestrebt hätten und dadurch zu individualistischen Gebilden geworden seien, die nicht als Glied des mittelalterlichen Systems, sondern nur in ihrem eigenen Interesse gehandelt hätten. Damit habe sich der individualistische Menschentypus entwickelt, der im Tyrannen der Renaissance seinen Ausdruck gefunden habe. Das egoistische Menschenbild sei nun offen bejaht und zum

48 Gottlieb Merkle: Die Bedeutung der humanistisch-heroischen Vorstellungswelt für die christliche Literatur und Kunst Deutschlands in der Zeit der Renaissance und der Gegenreformation. Tübingen 1944. (MS). - Erlangen, phil. Diss. 1944. Merkle lag vor allem daran, zu zeigen, daß der Humanismus nicht nur der Reformation gedient habe, indem er wichtige Voraussetzungen für Luthers Bibelkritik schuf, sondern auch der katholischen Kirche, in der die von ihm begonnene Glorifizierung in Predigt, Kult und Kunst im Barock ihren Höhepunkt erreicht habe, was Merkle an der Behandlung von Mariae Verkündigung veranschaulichte.

49 Ristow: AaO, 701.

50 Paul Joachimsen: Der Humanismus und die Entwicklung des deutschen Geistes. Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 8 (1930), 419-480.

Maßstab des Lebens erhoben worden,[51] womit sich eine naive Bejahung der weltlichen Diesseitigkeit verbunden habe.[52]

In Deutschland aber hätten diese Stadtstaaten gefehlt, in denen die Humanisten im politischen Leben wirken konnten, daher seien sie auf die Schulen und Universitäten und damit auf das Pädagogische gedrängt worden[53] und als Außenseiter der Gesellschaft umhergezogen.[54] Andererseits sei von den Reformkonzilien in Deutschland eine starke Reformtendenz[55] lebendig geblieben, mit der sich das Gefühl verbunden habe, die deutsche Nation sei dem römischen Hof preisgegeben. Die elsässischen Humanisten hätten daher die Normen für ihr Lebensgefühl nicht in der klassischen, weil römischen, Antike gesucht, sondern in der Vergangenheit des eigenen Volkes, und daher Karl den Großen zum Vorbild erhoben. Ihre enge religiöse Bindung habe sie aber auch auf die christliche Antike, auf die Kirchenväter verwiesen.[56] Der Humanismus sei in Deutschland zunächst vor allem von den Poeten verbreitet worden, die einseitig das Ästhetische in den Vordergrund gestellt hätten. An die Stelle der antiken Normierung sei eine nationale Romantik getreten, die am Hofe Maximilians I. ihren stärksten Ausdruck gefunden habe.[57] Das eben sei das Charakteristische am deutschen Humanismus, daß Formung und Normierung getrennt würden. Der Humanismus habe aber auch den technischen Sinn angesprochen, wodurch einige deutsche Humanisten Mathematik und Geographie zum Gegenstand ihrer Forschung erhoben hätten.[58] Der Humanismus sei aber auch auf den Boden einer Frömmigkeit gefallen, in der religiöse Aufklärung und Mystik nebeneinander bestanden hätten. Dies sei besonders in den Niederlanden und in der Devotio moderna ausgeprägt gewesen. Die Vereinigung dieser Frömmigkeit mit dem Humanismus habe Erasmus von Rotterdam vollzogen. Er habe auf die Erziehung des christlichen Abendlandes mittels der Lehre Christi, die auf dem Hintergrund der wiederentdeckten Antike verstanden wurde, gezielt, wozu ihm besonders die christliche Antike die Waffen

51 Ebd, 419-426.

52 Ebd, 431.

53 Ebd, 435-437. Herding: AaO, 344-389, hat bei dem deutschen Humanismus besonders diese moralisch-pädagogische Seite und seine Sorge um alte Texte, also die philologische Seite, hervorgehoben.

54 Joachimsen: AaO, 441.

55 Als besondere Stätte der »Regeneration von Christentum und Theologie« hat Ristow (aaO, 698) Basel mit seinem Frühhumanismus hervorgehoben.

56 Joachimsen: AaO, 438-441.

57 Ebd, 443-447.

58 Ebd, 448.

liefern sollte, um die inzwischen eingetretenen Verfälschungen der Lehre Christi, wie sie sich in der Scholastik und dem hierarchischen Denken ausdrückten, zu bekämpfen. Erasmus habe also antike Formung und altchristliche Normierung vereinigt, um das Christentum wiederherzustellen.[59] Gerade daraus erkläre sich der anfängliche Erfolg des Erasmus, daß seine christliche Philosophie sowohl dem mystischen Drängen nach unmittelbarer Begegnung mit Gott als auch den ästhetischen Ansprüchen der Bildung und den aufklärerischen Tendenzen der Zeit entgegengekommen sei.[60].

Während Joachimsen durch Berücksichtigung der unterschiedlichen Kulturvoraussetzungen auf die Vielfalt des Humanismus einging, versuchte Joseph Lortz,[61] den Humanismus vor allem als »Produkt der Laienwelt«, und zwar des Bürgertums, darzustellen, obgleich ihm die Mitwirkung zahlreicher Kleriker an der Ausbreitung des Humanismus bekannt war. Er umschrieb den Humanismus mit Nationalismus (einschließlich Hinkehr zur Volkssprache), Individualismus, laikalen Geist und Kritik. Als Gegensatz zu den Idealen des Mittelalters stellte er heraus: Selbstbewußtsein statt Demut, Tat und Gewalt statt Verzicht, Betrachtung und Gebet, Genuß statt Abtötung, Ausrichtung auf das Diesseits, Freude an der Schönheit und Selbstruhm statt Hinwendung zum Jenseits.

Dieser kurze Überblick läßt zur Genüge erkennen, daß von einem bestimmten Gesichtspunkt aus sich wesentliche Erscheinungsformen des Humanismus verdeutlichen und auch in einen Zusammenhang bringen lassen, er macht aber auch unübersehbar, daß für die gesamte Humanismusforschung gilt, was Werner Näf über die Erforschung des deutschen Humanismus geschrieben hat: »Der deutsche Humanismus stellt eine Erscheinung der Kulturgeschichte, der Allgemeinen Geschichte dar, für die weder die sichere entwicklungsgeschichtliche Einordnung, noch eine befriedigende Gesamtdarstellung, noch die genügend reiche Anschauung der einzelnen Vorgänge und Gestalten bereits gewonnen ist.«[62] Das liegt nicht zuletzt an der verhältnismäßig geringen Zahl von Ausgaben der Briefe und Werke der Humanisten.[63] In einem Punkt konnte Näf allerdings ein Forschungsergebnis präsentieren, nämlich in bezug auf die Entstehung des Humanismus: »Die Auffassung des Humanismus als einer schroffen unvermittelten

59 Ebd, 450.

60 Ebd, 457-459.

61 Joseph Lortz: Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung. 21., völlig neu bearb. Aufl. Münster 1964, 525-537.

62 Werner Näf: Aus der Forschung zur Geschichte des deutschen Humanismus. Schweizer Beiträge zur Allgemeinen Geschichte 2 (1944), 211-226, besonders 211.

63 Herding: AaO, 346.

oppositionellen Bewegung ist heute überwunden.«[64] Sowohl die italienische Renaissance als auch der deutsche Humanismus sind aus den mittelalterlichen Vorstellungen allmählich herausgewachsen[65] und haben Gedanken in ihren Dienst gestellt, die aus anderen Quellen hervorgebrochen sind. Gerhard Ritter hat das Ineinander von humanistischer Bildung und Scholastik an der Heidelberger Universität gezeigt, Joachimsen, wie wir sahen, die Verbindung mit der spätmittelalterlichen Kultur.[66] So ist auch Bernd Moellers Behauptung zu verstehen, in den letzten Jahrzehnten sei unsere Vorstellung über den Humanismus deutlich korrigiert worden. Er ging allerdings ein wenig zu weit, als er schrieb, wir hätten gelernt, »die komplizierte Entstehungsgeschichte des Humanismus im 15. Jh. besser zu verstehen«,[67] denn eigentlich ist erst das Problem so recht sichtbar geworden, das nur sorgfältige Untersuchungen über das Leben einzelner Humanisten und Spätscholastiker, die Geschichte einzelner Städte und Universitäten im 15. und 16. Jahrhundert der Lösung näherbringen können.

Es ist aber nicht nur notwendig, sich die Vielgestaltigkeit des Humanismus und seine enge Verbindung mit dem Mittelalter zu vergegenwärtigen, um Luther nicht voreilig mit einer bestimmten Meinung über den Humanismus oder einer seiner Ausprägungen zu vergleichen, sondern man muß sich auch vor Augen führen, wo humanistische Gedanken überall eindrangen, um zu sehen, wo Luther ihnen begegnen konnte.

In Deutschland fand der Humanismus zuerst am Hofe Karls IV. Eingang, dessen Kanzler Johann von Neumarkt auf stilvolle Briefe Wert legte und daher Entwürfe für Urkunden und Briefe zusammenstellte, und zwar in lateinischer und deutscher Sprache, wodurch er den Grundstein für eine deutsche Kanzleisprache legte. Man spricht daher von einem »Prager Kanzleihumanismus«. Als diese Kanzlei unter Albrecht II. (1438-1439) nach Wien verlegt wurde, entstand

64 Näf: AaO, 223; Ristow: AaO, 696. 700.

65 Diese Anschauung hat z. B. Lortz: AaO, 464 f, übernommen, der als Wiederbelebungsversuche der Antike die angelsächsische, karolingische und ottonische Renaissance und die Renaissance des römischen Rechtes und die Friedrichs II. der klassischen vorausgehen läßt. Joachimsen (aaO, 420 f) wandte sich entschieden dagegen, diese Bewegungen als Humanismus (Humanismus und Renaissance werden hier als Wechselbegriffe verwendet) zu bezeichnen, da sie keine kulturgestaltende und wertgebende Bewegungen gewesen seien.

66 Näf: AaO, 214-224; Gerhard Ritter: Die Heidelberger Universität. Bd. 1: Das Mittelalter (1386-1508). Heidelberg 1938.

67 Bernd Moeller: Die deutschen Humanisten und die Anfänge der Reformation. ZKG 70 (1959), 46-61, bes. 46.

68 Ristow: AaO, 693-695.

dort ein neues Zentrum des Humanismus.[68] Aber auch andere Juristen, die die Blüte der juristischen Studien in Italien angezogen hatte, brachten humanistische Anschauungen mit in ihre Heimat zurück. Sie wirkten an den Fürstenhöfen und in den Reichsstädten. So ist es auch kein Wunder, daß von 1456 bis 1506 acht deutsche Universitäten gegründet wurden, die unter humanistischem Einfluß standen,[69] ohne daß sie freilich dadurch schon antischolastische Gründungen waren.

Humanistische Gedanken fanden aber nicht nur in den Universitäten und bei dem Bürgertum früh Eingang, sondern auch in der Mystik und im Mönchtum.

Ein anschauliches Beispiel für die Verbindung von Mystik, Scholastik und Humanismus im 15. Jahrhundert stellte Wessel Gansfort (1418-1489) dar. Zunächst kam er unter den Einfluß der Devotio moderna, durch die er mit der Mystik vertraut wurde. Danach drang er während seines Studiums in Köln, Heidelberg und Paris in die Scholastik ein, bis er schließlich um 1459/60 ein entschiedener Nominalist wurde. Von Paris aus unternahm er danach zwei Romreisen, von denen er 1475/76 als Humanist in die Niederlande zurückkehrte, wo er mit der Devotio moderna weiterhin in Verbindung blieb. Er durchlief zwar drei verschiedene Geistesbewegungen seiner Zeit, die er an ihren Zentren kennenlernte, aber er ersetzte nicht jeweils die ältere Anschauung durch die neuere, sondern er versuchte Elemente der verschiedenen Bewegungen zu vereinigen. An ihm wird deutlich, was ein aufgeschlossener Geist im Spätmittelalter alles aufnehmen und auch nebeneinander behalten konnte.[70] Von daher nimmt es auch nicht Wunder, daß Gabriel Biel, der als ausgeprägter Scholastiker 1468 bei den Brüdern vom gemeinsamen Leben eintrat, in sein theologisches Werk mystische Gedanken mit aufgenommen hat, die neuerdings in den Mittelpunkt des Interesses getreten sind. Biel würde aber auch verdienen, einmal auf humanistische Einflüsse hin untersucht zu werden. Dazu fordern schon seine Beziehungen zu Humanisten auf.[71] Aber auch in seinen Predigten lassen sich die Einflüsse humanistischer Idealisierung und Heroisierung nachweisen.[72]

Der Humanismus machte aber auch vor den Klosterpforten nicht halt. Es gab

69 Ludwig Petry: Universität. In: RGG. 3. Aufl. Bd. 6. Tübingen 1962, 1165 f. Es handelt sich um die Universitäten Greifswald (1456), Freiburg i. Br. (1457), Basel (1460), Ingolstadt (1472), Trier (1473), Tübingen (1477), Wittenberg (1502) und Frankfurt a. d. Oder (1506).

70 Vgl. R. R. Post: The Modern Devotion. Confrontation with Reformation and Humanism. Leiden 1968, 476-486.

71 Helmar Junghans: Ockham im Lichte der neueren Forschung. Berlin 1968, 296 f.

72 Merkle: AaO, 87-94.

einen ausgesprochenen »Klosterhumanismus«. Der Humanismus drang auf verschiedenen Wegen in die österreichischen Klöster der Benediktiner, Augustinerchorherren und Zisterzienser ein.[73] Entsprechend wurde die Bedeutung der Melker Benediktinerreform und der Raudnitzer Reform der Augustinerchorherren für die Blüte des Humanismus im 15. Jahrhundert in Österreich hervorgehoben.[74]

Selbst Luthers Orden stand dem Humanismus nicht fern, sondern er erwies sich im Gegenteil für ihn besonders aufgeschlossen. Unter den Augustinereremiten befanden sich sogar Vorläufer des Humanismus. Dionigi da Borgo S. Sepulcro († 1342) beinflußte Petrarca und zählte zu den Frühhumanisten in Italien. Bartolomeo da Urbino († 1350) suchte mit humanistischem Eifer Schriften und Predigten Augustins zusammen und erarbeitete aus etwa 15 000 Exzerpten eine Konkordanz zu Augustins Werken, das »Milleloquium S. Augustini«, das Petrarca mit einem Geleitwort versah. Hier begegnet uns schon die Verbindung von Humanismus und Erneuerung des Augustinstudiums, was uns noch beschäftigen wird. In Andrea Biglia († 1435) besaßen die Augustinereremiten einen hervorragenden Gelehrten der griechischen Sprache, der vor allem aristotelische Schriften übersetzte, sie also in ihrem ursprünglichen Sinngehalt zugänglich machen wollte.[75] Unter den Ordensgenerälen wurde Ambrosius von Cori (1476-1485) von Pius II., also dem berühmten Humanisten Enea Silvio Piccolomini, hochgeschätzt. Er war der Beichtvater des Papstes Sixtus IV., des hervorragenden Förderers der Kunst und Wissenschaft italienischer Renaissance. Von Cori mühte sich sehr um die Förderung des Ordensstudiums.[76] Aegidius von Viterbo (1506-1518) setzte die humanistische Tradition unter den Augustinergenerälen in hervorragender Weise fort.[77]

73 Newald hat in seiner 1926 geschriebenen Untersuchung »Beiträge zur Geschichte des Humanismus in Ober-Österreich« dem zweiten Abschnitt die Überschrift »Der Klosterhumanismus« gegeben (Richard Newald: Probleme und Gestalten des deutschen Humanismus. Berlin 1963, 82-102).

74 Ristow: AaO, 698 f.

75 Rudolph Arbesmann: Der Augustiner-Eremitenorden und der Beginn der humanistischen Bewegung. Würzburg 1965. Diese sorgfältige Arbeit, die den vielfältigen Beziehungen der Augustinereremiten zu italienischen Humanisten und humanistischen Gedanken nachgeht, hat für uns den Nachteil, daß sie sich auf Italien und auf die Zeit bis zum Tod Biglias beschränkt.

76 Vgl. Winfried Hümpfner: Ambrosius v. Cori. In: Lexikon für Theologie und Kirche. 2. Aufl. Bd. 1 (1957), 427.

77 Vgl. unten Seite 88-91.

Bei dieser frühen und anhaltenden Verbindung der Augustinereremiten mit dem Humanismus in Italien überrascht es nicht, daß der Humanismus auch in den deutschen Klöstern der Augustinereremiten Eingang fand. Relativ früh wurden humanistische Anschauungen von dem Prediger des Osnabrücker Augustinerkonvents, Gottschalk Hollen († 1481), in Deutschland verbreitet. Er hatte sich in italienischen Klöstern fortgebildet. In seinen Predigten bevorzugte er Ovid, Horaz und Valerius Maximus. Er verwandte aber auch zeitgenössische Humanisten, besonders Petrarca, und kümmerte sich vor allem um die Nützlichkeit der Dinge. Die Bibel zog er auffallend stark heran. Seine Predigten wurden in den Augustinerklöstern verbreitet, sogar gedruckt, so daß seine frühhumanistischen Anschauungen in seinen Orden eindringen konnten.[78] Er war somit ein wichtiger Vermittler des Humanismus der italienischen Augustinereremiten zu den deutschen. Caspar Amman, der von 1500 bis 1503 und von 1514 bis 1518 Provinzial der rheinisch-schwäbischen Ordensprovinz war, lernte seit 1505 bei Johannes Böschenstein Hebräisch, worin er bald als Fachmann Anerkennung fand. Amman gehörte zum Kloster Lauingen, in dessen Kirche eine Inschrift bezeugte, daß dort das humanistische Ideal, die drei alten Sprachen zu beherrschen, lebendig war. Er selbst korrespondierte mit anderen Humanisten.[79] Der Erfurter Konvent besaß in Johann Lang einen hervorragenden Gräzisten. Ebenso fand Johann Altensteig, der heute vor allem wegen seines »Vocabularium theologiae« noch bekannt ist, nichtsdestoweniger aber ein Schüler des Tübinger Humanisten Heinrich Bebel war und vor allem humanistische Interessen hatte, wovon seine Veröffentlichungen Zeugnis ablegen, bei den Augustinern sein Wirkungsfeld.[80] Im Regensburger Konvent der Augustinereremiten trat Hieronymus Streitel als humanistischer Geschichtsschreiber hervor.[81] Es hatten aber nicht nur einzelne Augustinereremiten Sinn für den Humanismus, sondern es öffneten sich ihm auch ganze Konvente. So hatte der Nürnberger Konvent Kontakt mit den humanistisch gesinnten Bürgern der Stadt und wurde zum Sammelpunkt der Nürnberger Humanisten. Starkes Interesse für den Humanismus läßt das Bibliotheksverzeichnis des Münchner Konvents vermuten, da es neben Werken antiker Schriftsteller auch Werke der italienischen Renaissance aufführt.[82]

78 Hedwig Vonschott: Geistiges Leben im Augustinerorden am Ende des Mittelalters und zu Beginn der Neuzeit. Berlin 1915, 157-159.

79 Ebd, 103-106. Zu seinen Lebensdaten vgl. WA Br. 2, 609, Anm. 1

80 Vonschott: AaO, 134-136

81 Ebd, 141-143.

Die Verflechtung des Humanismus mit der Scholastik und der Mystik und sein Eindringen auch in die Klöster läßt alle Beurteilungen über den Einfluß des Humanismus auf Luthers Entwicklung unbrauchbar werden, die auf eine schroffe Trennung von Humanismus und Scholastik beruhen oder 1505 die Klostertüren hinter Luther zu dicht zuschlagen.[83] Man kann nicht, wie es Scheel getan hat, alles dem Humanismus abstreiten, wofür sich auch Gedanken in der Scholastik nachweisen lassen, denn »Humanisten im Sinne von Gelehrten, die sich einer am klassischen Latein geschulten Ausdrucksweise bedienen, gab es auch im Mittelalter wie das Gefühl für die Schönheit der Natur und des menschlichen Körpers, das Bewußtsein des Nachruhms, das humanistische gelehrte Ethos, den Individualismus und andere Erscheinungen, die man als ›typisch humanistisch‹ zu bezeichnen pflegt. Nur daß sich solche Erscheinungen im Mittelalter bloß auf kleinere Räume und in zeitlich begrenzten Abschnitten nachweisen lassen.«[84] Einzelne Erscheinungen des Humanismus sind nicht als etwas völlig Neues anzusehen, weil Ähnliches auch im Mittelalter vorkam. »Nur ihr häufiges Auftreten läßt den Schluß auf ein Zusammenwirken verschiedener gleichgerichteter Kräfte zu, welche den ganzen Lebens- und Gedankenumkreis umwandeln wollen und eine neue Zeit heraufführen. Die Kräfte selbst aber fanden ihren Nährboden zu ihrer Entfaltung im Mittelalter.«[85]

Drei Dinge sind deutlich geworden: der Humanismus ist aus dem Mittelalter allmählich hervorgegangen, hat verschiedene Ausprägungen angenommen und

82 Ebd, 121. Der Vergleich verschiedener Bibliotheksverzeichnisse durch Vonschott (aaO, 117 bis 121) läßt erkennen, daß im österreichischen und im benachbarten Raum der Humanismus stärker in die Klöster eindrang als im Norden. Die Arbeit von Vonschott will nur »Stichproben« (aaO, 7) bringen, um den humanistischen Einfluß nachzuweisen. Eine sorgfältige Untersuchung dieses Themas für die Augustinereremiten im deutschen Sprachraum mit der Gründlichkeit, die Arbesmann für den italienischen aufgebracht hat, würde unsere Kenntnisse über die Ausbreitung des Humanismus in Deutschland sehr erweitern.

83 Auch die geschichtsphilosophische Darstellung von Friedrich Heer: Die Dritte Kraft. Der europäische Humanismus zwischen den Fronten des konfessionellen Zeitalters. Frankfurt/Main 1959, erweist sich als unbrauchbar, um den Einfluß des Humanismus auf Luthers Entwicklung festzustellen. Dieses Werk ist so sehr vom Gegensatz zwischen Humanismus und Reformation bzw. Gegenreformation her konzipiert, daß die Frage nach der Einwirkung des Humanismus auf Luther an Bedeutung, ja an Interesse verliert, wenn auch der Einfluß des Faber Stapulensis auf Luther erwähnt wird (aaO, 106).

84 Richard Newald: Probleme und Gestalten des deutschen Humanismus. Berlin 1963, 158. Auf das friedliche Ineinander von Frühhumanismus und Scholastik weist auch Ristow wiederholt in ihrem Artikel hin.

85 Newald: AaO, 160.

ist in viele Lebensbereiche und Lebensanschauungen eingedrungen. Es ist vollkommen unmöglich, eine Lehre des Humanismus zu erarbeiten und dann Luthers Aussagen damit zu vergleichen. Luthers Anschauungen müssen daher mit den Vorstellungen einzelner Humanisten oder Humanistenkreise verglichen werden. In diese Richtung hat schon Lewis S. Spitz einen wichtigen Schritt getan,[86] indem er sich auf deutsche Humanisten beschränkte. Er stellte das Leben und die Lehre von Rudolf Agricola, Jakob Wimpfeling, Johannes Reuchlin, Conrad Celtis, Ulrich von Hutten, Konrad Mutian, Willibald Pirckheimer und Erasmus von Rotterdam dar, wodurch er eine genügende Grundlage erhielt, um dann bei Luther sowohl humanistische Gedanken als auch seine Abgrenzung von solchen Gedanken aufzuzeigen. Er ging aber nicht dem Einfluß der Erfurter Humanisten auf Luther nach, sondern begnügte sich mit dem Hinweis, daß das Ausmaß dieses Einflusses strittig sei. Dadurch kann nicht deutlich werden, ob Luther seine Gedanken unter dem Einfluß des Humanismus ausgeprägt hat, ob er sie dem Humanismus verdankt oder zufällig zu ähnlichen Gedanken gekommen ist.

Diese Fragen können nur erhellt werden, wenn sich die Aufmerksamkeit zunächst dem Humanismus zuwendet, dem Luther persönlich begegnet ist, und zwar in seiner geschichtlichen Abfolge von seiner Begegnung mit den Brüdern vom gemeinsamen Leben in Magdeburg bis zur Durchführung der humanistischen Universitätsreform in Wittenberg im Jahre 1518. Es wird dabei allerdings nicht möglich sein, den gesamten humanistischen Einfluß auf Luther zu erfassen, denn einerseits ist unser Wissen darüber, was Luther an humanistischen Lehrveranstaltungen besucht und an humanistischen Schriften gelesen hat, unvollständig, und andererseits breitet sich eine lebendige Geistesströmung auf vielerlei Weise aus, so daß die literarischen Erzeugnisse oft nur die umlaufenden Gedanken fixieren und nicht deren Ursache sind.

2 *Die Devotio moderna*

Die Devotio moderna pflegt mit dem Humanismus in Verbindung gebracht zu werden, weil die Brüder vom gemeinsamen Leben humanistisch ausgerichtete Schulen betrieben haben sollen. Die Humanisten Rudolf Agricola, Conrad Celtis, Hermann von der Busche, Konrad Mutian, Erasmus von Rotterdam und schließlich auch Luther gelten als ihre Schüler.[87]

86 Lewis S. Spitz: The Religious Renaissance of the German Humanists. Cambridge/Mass. 1963.
87 Ristow: AaO, 695 f.

Gegen diese verallgemeinernde Ansicht, die schon Ernst Barnikol und andere korrigiert haben,[88] hat sich neuerdings R. R. Post ganz entschieden gewandt.[89] Er konnte nachweisen, daß, von einigen Ausnahmen abgesehen, die Brüder vom gemeinsamen Leben gar keine Schulen besaßen. Sie unterhielten nur Internate für Schüler und trieben Seelsorge an den Schülern. So gehörte ihnen auch nicht die für die Ausbreitung des Humanismus nördlich der Alpen so wichtige Schule in Deventer, noch war ihr Direktor Alexander Hegius einer der ihren. Der Humanismus der ihnen anvertrauten Knaben war also zunächst nicht ihr Verdienst, die Aufnahme des Humanismus durch Brüder nicht eine notwendige Entwicklung der Devotio moderna. Man kann daher nicht einfach schließen: Weil Luther in Magdeburg bei den Brüdern vom gemeinsamen Leben wohnte, kam er schon damals unter den Einfluß des Humanismus.

Andererseits konnte aber auch die Verbindung zu diesen Schulen für die Brüder nicht ohne Folgen bleiben. Ihre Internate pflegten zwei Brüder zu betreuen, wovon einer für die Verwaltung und die Ordnung der Einrichtung sorgte und der andere den Schülern bei ihren Hausaufgaben half.[90] Dieser Repetitor konnte den Schülern humanistischer Schulen offenbar nur dann sinnvoll helfen, wenn er selbst mit der humanistischen Art der Sprachausbildung vertraut war. Da die Brüder außerdem einen Teil ihres Nachwuchses aus den von ihnen betreuten Schülern erhielten, kamen auch humanistisch Unterrichtete in ihre Reihen. Es ist daher kein Wunder, daß sich einer von ihnen als humanistischer Grammatiker einen Namen machte, Johannes von Synthen, der in Deventer im domus pauperum der Brüder unterrichtete und mit Alexander Hegius zusammenarbeitete.[91] Im ausgehenden 15. Jahrhundert, als der Haupttätigkeit der Brüder - Bücher abschreiben - im Buchdruck ein starker Rivale erwuchs, versuchten die Brüder, zu eigenen Schulen zu kommen, wobei sie die Anliegen der humanistischen Schulreform aufnahmen. Dabei gelang es ihnen, in Liège eine glänzende humanistische

88 Ernst Barnikol: Luther in Magdeburg und die dortige Brüderschule. Theol. Arbeiten aus dem Rheinischen Wissenschaftlichen Predigerverein 17 (1917), 33-36; Rudolf Kekow: Luther und die Devotio moderna. Hamburg 1937, 25, stellte gleichfalls fest, daß die Verbindung von Christentum und Humanismus über das Bildungsideal der Devotio moderna hinausgewiesen habe und nur unter dem Einfluß einzelner humanistischer Persönlichkeiten vorgenommen worden sei.

89 R. R. Post: The Modern Devotion. Confrontation with Reformation and Humanismus. Leiden 1968. Vgl. Besprechung LuJ 37 (1970), 120-124.

90 Ebd, 466.

91 Ebd, 576.

Bildungsstätte zu schaffen.[92] Abgesehen von den Schulen gab es auch sonst namhafte Humanisten unter den Brüdern. In Groningen wurde der famulus des Wessel Gansfort, Goswein von Halen, Rektor.[93] Die Brüder vom gemeinsamen Leben in Herford führte der Hegiusschüler Johannes Montanus der Reformation zu.[94]

Wenn also einerseits nicht jeder Konvent der Brüder vom gemeinsamen Leben als Förderer des Humanismus von vornherein betrachtet werden muß, so muß doch andererseits gesehen werden, daß ihre Schülerarbeit die Brüder sehr früh mit den humanistischen Bestrebungen in Berührung brachte, von deren Bekämpfung durch die Brüder nichts bekannt ist. In bezug auf Luther bleibt daher kein anderer Weg, als - soweit das möglich ist - festzustellen, ob die Brüder vom gemeinsamen Leben in Magdeburg Humanisten waren.

Doch zuvor verdient noch eine geistige Haltung der Devotio moderna unsere Aufmerksamkeit, die sie zwar nicht vom Humanismus übernommen hat, die sich aber bei den Humanisten wiederfindet und daher die Brüder bzw. die von ihnen erzogenen Schüler auf ein Anliegen des Humanismus vorbereitete. Bei ihrer Abschreibetätigkeit bemerkten sowohl die Brüder vom gemeinsamen Leben als auch die Mitglieder der Windesheimer Kongregation, die gleichfalls ein Zweig der Devotio moderna waren, bald die Unterschiede in ihren Textvorlagen. Unter der Führung der Windesheimer ging man daran, einheitliche Texte für die liturgischen Bücher, vor allem aber für die Bibel zu schaffen. Bei der Bibel mühte man sich, den ursprünglichen Text der Hieronymusübersetzung ausfindig zu machen. Gleicherweise kümmerte man sich um die Texte der Kirchenväter.[95] Sollte es den Brüdern dabei auch vor allem um die Gleichförmigkeit der Texte und nicht um den richtigen Text der betreffenden Werke gegangen sein, wie Post annimmt,[96] so war damit doch erkannt, daß die Überlieferung die Texte verdorben hatte und der ursprüngliche Text wiederhergestellt werden mußte. Gerade das aber war eine wesentliche Arbeit des deutschen Humanismus, dessen Tätigkeit sich freilich auch auf antike Schriftsteller erstreckte, der diese Aufgabe mit besseren Methoden in Angriff nahm.

92 Ebd, 556-568.
93 Ebd, 596.
94 Nicolaus Heutger: Evangelische und simultane Stifter in Westfalen unter besonderer Berücksichtigung des Stifters Börstel im Landkreis Bersenbrück. Hildesheim 1968, 13; Post: AaO, 625.
95 Post: AaO, 304-308.
96 Ebd, 307.

Die Heilige Schrift nahm in der Devotio moderna überhaupt eine zentrale Stellung ein. Früh nach dem ersten Stundengebet war in den consuetudines von Deventer vom Anfang des 15. Jahrhunderts eine Stunde Schriftstudium vorgesehen,[97] in der Herforder Hausordnung von 1437 war die Zeit von 4 bis 6 Uhr morgens für das Bibelstudium einschließlich Meditation und Gebet bestimmt. Daran schloß sich ein Hausgottesdienst, der im wesentlichen Schriftbetrachtung war.[98] An Sonn- und Feiertagen hielten die Brüder für Fremde, besonders aber für die Schuljugend, collationes, in denen die Schrift in der einheimischen Sprache verlesen und ausgelegt wurde.[99] Dafür mußte die Heilige Schrift übersetzt werden. Bereits Geert Groote hatte damit begonnen, Texte für die Andacht zu übersetzen, vor allem Teile des Stundengebetes.[100] Die Schriftbezogenheit der Devotio moderna war somit ein wesentliches Charakteristikum ihrer Erscheinung.[101] Daher mußte es ihren Zöglingen leicht fallen, sich für die Schriftstudien der Humanisten zu interessieren, wenn sie nicht überhaupt manchen späteren Humanisten darauf vorbereitet hat, seine humanistischen Sprachkenntnisse zur Erforschung der Schrift zu verwenden.

Es kommt aber noch eine weitere indirekte Vorbereitung auf den Humanismus durch die Brüder vom gemeinsamen Leben hinzu. Ganz gleich in welchem Ausmaß sich die Brüder dem Humanismus öffneten, auf jeden Fall sind sie nicht als Vertreter der Scholastik bekannt geworden, die den Humanismus bekämpften. Mögen sie auch die Scholastik nicht angegriffen haben, so haben sie doch zumindest die Anliegen der Scholastik vernachlässigt und ihre Spekulationen ganz bewußt abgelehnt. Die von ihnen erzogenen Schüler brauchten daher nicht erst scholastisches Denken zu überwinden, wenn sie sich dem Humanismus anschlossen, sondern sie hatten es sogar sehr leicht, in den Spott der Humanisten über die Scholastik einzustimmen. Dagegen waren die Schüler von den Brüdern auf die praktische Frömmigkeit verwiesen worden, was ihnen bei den Humanisten in der Betonung des Ethischen wieder begegnete. Diese Schüler konnten daher leicht ihre Erziehung bei den Brüdern als Vorbereitung auf das Denken des deutschen Humanismus empfinden.

97 Ebd, 236.
98 Robert Stupperich: Devotio moderna und reformatorische Frömmigkeit. JWKG 59/60 (1966/67), 16 f.
99 Post: AaO, 236 f; Stupperich: AaO, 17.
100 Post: AaO, 166 f.
101 Stupperich: AaO, 25.

Bei der Frage nach dem Humanismus unter den deutschen Brüdern vom gemeinsamen Leben richtet sich der Blick zuerst auf Münster, wo unter der Förderung des Bischofs Heinrich von Schwarzburg (1454-1494) und der regen Tätigkeit des Dompropstes Rudolf von Langen eine »Hauptpflanzstätte des Humanismus« in Deutschland entstand.[102] Auch hier fand der Humanismus im Brüderhaus ein Echo. Johannes Veghe († 1504), der von 1475 bis 1481 Rektor des Brüderhauses war, genoß hohes Ansehen bei den Humanisten Johann Murmellius und Hermann von der Busche.[103] Der Bruder Friedrich Moormann gab 1480 seiner Begeisterung für den Humanismus Ausdruck. Bald darauf wurde er nach Marburg geschickt, wo er 1482 starb. Sowohl Rudolf Agricola als auch Rudolf von Langen ehrten ihn als einen der ihren.[104] Johannes Rotgers brachte seinen Humanismus wahrscheinlich von der Schule in Deventer mit. Ihm widmete der Hegiusschüler Johannes Murmellius, den 1500 von Langen als Konrektor an die Domschule in Münster berief, seinen Kommentar zu Prudentius. Rotgers war wahrscheinlich im domus pauperum der Brüder Lektor, 1516 wurde er Rektor des Brüderhauses in Münster.[105]

Das Brüderhaus in Hildesheim wurde auf Beschluß des Münsterischen Kolloquiums im Jahre 1439/1440 gegründet. Jedoch bereits 1446 zogen sich die Brüder aus Münster zurück. Hildesheim nahm eine selbständige Stellung gegen die Unionspläne der Münsterer Brüder bis 1494 ein, so daß eine unmittelbare Beeinflussung von Münster aus zunächst nicht anzunehmen ist.[106] Brüggeboes stellte sogar kategorisch fest: » . . . von keinem seiner [des Lüchtenhofes in Hildesheim] Brüder wird uns humanistisches oder sonstiges wissenschaftliches Interesse bezeugt.«[107] Wenn man in dieser allgemeinen Form an dem Urteil über die Brüder in Hildesheim festhalten will, muß man allerdings annehmen, daß ihre reiche Bibliothek nur als eine Sammlung von Schreibvorlagen angelegt wurde. Sie bezeugt starkes Interesse für die Kirchenväter, enthielt aber auch einige humanisti-

102 L. Schulze: Veghe, Johannes. In: Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 3. Aufl. Bd. 20. Leipzig 1908, 479, 39-49.

103 Post: AaO, 626.

104 Ebd, 626.

105 Ebd, 626.

106 Wilhelm Brüggeboes: Die Fraterherren (Brüder vom gemeinsamen Leben) im Lüchterhof zu Hildesheim. Hildesheim 1939, 7 f. 16. 22. - Münster, phil. Diss. 1938.

107 Ebd, 83. Brüggeboes muß dabei allerdings die Exkurse des Peter Dieburg - und seine Annalen überhaupt - so einschätzen, daß ihnen keine »wissenschaftliche Bedeutung« zukommt (aaO, 98).

sche Schriftsteller, ohne daß aber festgestellt werden kann, wann diese in die Bibliothek kamen.[108]

Eine Schule besaßen die Hildesheimer Brüder nicht, aber sie hatten Zöglinge bei sich wohnen.[109] Ob sie dabei bis zum Bau eines Schülerheimes kamen, bleibt unklar.[110] Humanistische Einflüsse auf die Brüder lassen sich nicht nachweisen.[111]

1482 wurde durch das entschiedene Eintreten des Hildesheimer Seniors der Brüder, Peter Dieburg, mit der Gründung eines Brüderhauses in Magdeburg begonnen. 1484 hatten sich die Brüder die Duldung durch den Rat der Stadt, 1487 ein erzbischöfliches Privileg erkämpft, wodurch die Existenz des Magdeburger Brüderhauses erst gesichert war.[112] Ob die Brüder noch vor dem Ende des 15. Jahrhunderts mit humanistischen Gedanken in Berührung kamen, konnte bisher noch nicht festgestellt werden. Einerseits eröffnete die Aufgeschlossenheit der Brüder in Münster die Möglichkeit dazu, andererseits wissen wir weder von den Brüdern im Hildesheimer Stammhaus noch von denen in Magdeburg etwas über ihr Verhältnis zum Humanismus. Man muß allerdings sehen, daß nicht alle Anhänger einer geistigen Bewegung literarische Spuren hinterlassen. Schülerarbeit trieben die Brüder auch in Magdeburg. Es läßt sich vermuten, daß dies auf die gleiche Art wie in Hildesheim geschah, also Schüler bei ihnen wohnten, die in eine Schule außerhalb des Hauses gingen,[113] zumal von einer Brüderschule nichts bekannt ist. Dagegen steht nur die klare Aussage Luthers, er sei bei den Brüdern »zur Schule gegangen«.[114]

108 Ebd, 102-104. Diese humanistischen Bücher wurden am 14. Dezember 1573 als fehlend festgestellt.

109 Barnikol: Luther in Magdeburg . . . , 33-37. Barnikol verglich diese Einrichtung mit einer »privaten ›Vorschule‹«. Analog zu den üblichen Schulverhältnissen bei den Brüdern muß man aber eher damit rechnen, daß diese Schüler zwar bei den Brüdern erzogen wurden, aber zu einer anderen, vielleicht in die Domschule, gingen.

110 Ebd, 36, nimmt Barnikol das an; während Brüggeboes: AaO, 109, nur das Mühen um den Bau eines Schülerheimes feststellte, ohne einen Beweis für die Ausführung des Planes finden zu können. Post: AaO, 629, bestritt die Existenz dieses Baues.

111 Brüggeboes: AaO, 106.

112 Ernst Barnikol: Das Magdeburger Brüderhaus. Theol. Arbeiten aus dem Rheinischen Wissenschaftlichen Predigerverein 19 (1922), 11-26.

113 Für diese Annahme setzte sich Post: AaO, 630, ganz entschieden ein.

114 Über Luthers Aufenthalt bei den Brüdern vgl. Kapitel III, 1.

115 Erich Kleineidam: Universitas studii Erffordensis. Überblick über die Geschichte der Universität Erfurt im Mittelalter 1392-1521. Teil 1: 1392-1460. Leipzig 1964. 13-22.

3 *Der Erfurter Humanismus*

Die Erfurter Universität hat ihre geistigen Wurzeln in Prag,[115] wo die erste Stätte des humanistischen Geistes nördlich der Alpen war. Das bewirkte in Erfurt eine frühzeitige Aufgeschlossenheit für humanistische Gedanken. So konnte Horst Rudolf Abe in zwei Abschnitten über »Die ersten humanistischen Vorzeichen in dem Erfurter Bildungswesen der Jahre von etwa 1280-1460« und »Das Eindringen des Humanismus in Erfurt während der Jahre 1440-1460« schreiben.[116] Im allgemeinen pflegt man jedoch den Beginn eines ausgeprägten und selbständigen Humanismus in Erfurt mit dem Auftreten des Wanderpoeten Peter Luder im Wintersemester 1460 anzusetzen[117] und danach die Geschichte der Universität Erfurt zu periodisieren.[118] Er gilt als der Begründer des Erfurter Frühhumanismus, der sich bis zum Ende des 15. Jahrhunderts erstreckte.

Für unser Thema ist es von besonderem Interesse, ob in diesen Jahrzehnten nur hin und wieder ein Wanderpoet sich für kürzere oder längere Zeit in Erfurt niederließ, gewissermaßen zum Freizeitvergnügen der Studenten, oder ob humanistische Anschauungen tiefer in das geistige Leben der Universität eindrangen. Wie wir sahen, hatte Scheel mit Hilfe der Bursenordnungen den Studenten nur ganz geringe Möglichkeiten für das humanistische Studium gelassen. Gegen dieses methodische Vorgehen muß aber die Feststellung von Kleineidam ins Feld geführt werden: »Geistige Strömungen lassen sich weder damals noch heute aus Statuten und Prüfungsordnungen herauslesen.«[119] Die alten Formen des Unterrichtes und der Prüfung wurden zwar beibehalten, aber sowohl die Studenten als auch die Magister lebten weitgehend in der Geisteshaltung des Frühumanismus, der sich seines Gegensatzes zur Scholastik nicht bewußt war. Ihm lag vor allem an der Rhetorik, am Verfassen von Gedichten und kunstvollem Briefeschreiben. Das starke Interesse der Studenten für die neue Ausdrucksweise rechtfertigte 1494 den Druck einer humanistischen Brieflehre, der »Ars nova epistolandi« von Andreas Hundorn, in Erfurt. Die Bakkalaurei hatten im scholastischen Studium die Grammatik zu lehren, was sie aber im humanistischen Geiste taten,

116 Horst Rudolf Abe: Der Erfurter Humanismus und seine Zeit. Die Geschichte des Erfurter Humanismus bis zum Jahre 1516. Erfurt 1953, 105-125 (MS). - Jena, phil. Diss. 1953.

117 Ebd, 126-130.

118 So hat auch Kleineidam den ersten Band seiner »Universitas studii Erffordensis« mit 1460 enden lassen.

119 Erich Kleineidam: Die Universität Erfurt in den Jahren 1501-1505. In: Reformata Reformanda. Festgabe für Herbert Jedin zum 17. Juni 1965. Bd. 1. Münster 1965, 142-195, bes. 146.

wie aus dem Lob späterer Humanisten hervorgeht, die für die Lektüre der Klassiker in diesen Vorlesungen dankbar waren.[120]

Wie nachhaltig der oft auch nur kurze Besuch der Wanderpoeten war, zeigt das Verhältnis des Collegium maius zu Conrad Celtis. Dieser war wahrscheinlich nur vom Ende des Wintersemesters 1485 bis zum Anfang des Sommersemesters 1486 in Erfurt. Doch diese kurze Zeit genügte, begeisterte Schüler zu gewinnen, vor allem Konrad Mutian, und dauernde Verbindungen zu schaffen. Wie aus dem Brief des Peter Petz an Celtis vom 27. Februar 1497 hervorgeht, war die Verbindung zwischen Celtis und den Kollegiaten des Collegiums maius in den vergangenen elf Jahren nicht unterbrochen worden.[121] Auf humanistische Interessen weist auch die Bibliothek hin, die der Kollegiat Konrad Schechteler, der 1499 starb, der Universitätsbibliothek vermachte.[122]

Aber auch für die Leitung des Collegiums maius läßt sich der humanistische Einfluß nachweisen. 1501 wählte der Fakultätsrat zu Rektoren dieser Burse Maternus Pistoris und Heinrich Voit. Auch die übrigen vier Bursen hatten humanistisch beeinflußte Leiter. In der Georgsburse war Jakob Scholl, der großen Wert auf seine humanistischen Studien legte,[123] Rektor.[124] Diese Hinweise lassen zur Genüge erkennen, daß die Bursen nicht von Fanatikern der Scholastik geleitet wurden, die nur ausnahmsweise ihren Studenten eine geringe humanistische Lektüre gönnten, sondern vielmehr von Männern, die selbst für den Humanismus aufgeschlossen waren oder ihn gar selbst förderten. Kleineidam resümierte daher zu recht, alle fünf Bursen der Philosophischen Fakultät seien dem Frühhumanismus und seinen sprachlichen Bemühungen aufgeschlossen gewesen.[125] Das galt auch für die Georgsburse in der Zeit, in der Luther in ihr wohnte und seinen artistischen Studien nachging. Hätten Scheel und Böhmer mit ihren Anschauungen über die Bursen recht, dann müßten sie erklären, wieso in Erfurt überhaupt Humanisten, wie z. B. Crotus Rubianus und Johann Lang, heranwachsen konnten, da sie ja in den gleichen Bursen wie Luther wohnten.

Wie groß in Erfurt das Interesse an humanistischen Studien war, zeigt ein Blick in die »Annales typographici« von Georg Wolfgang Panzer. Von den zehn

120 Ebd, 146.
121 Gustav Bauch: Die Universität Erfurt im Zeitalter des Frühhumanismus. Breslau 1904, 71 f; Kleineidam: AaO, 146 f.
122 Kleineidam: AaO, 147.
123 Bauch: AaO, 115.
124 Kleineidam: AaO, 147.
125 Ebd, 147.

bis zum Jahre 1500 aufgeführten Erfurter Drucken waren mindestens sechs humanistischen Ursprungs.[126] Sie werden freilich nicht nur von Universitätsangehörigen gekauft worden sein, denn auch die Erfurter Bürger hatten sich den humanistischen Gedanken geöffnet. Darauf hat besonders Abe hingewiesen.[127]

Dieses starke Interesse für den Frühhumanismus führte nicht zum Streit zwischen Humanisten und Scholastikern, sondern die Wanderpoeten wurden in Erfurt mit Ehren empfangen, ihr Name an den Anfang der jeweiligen Immatrikulationsliste gesetzt, die Einschreibegebühren wurden ihnen erlassen, und sie erhielten auch Vorlesungsräume in einem der Universitätskollegien zugewiesen, wo sie ungestört lehren konnten, ohne allerdings dadurch eine einträgliche Stellung zu erlangen. Die Scholastiker zeigten sich aufgeschlossen, für das Streben nach reinerer Latinität, und die Humanisten ließen die Scholastiker auch weitgehend ungeschoren. Einige Mönche und Prediger aber griffen das Studium der antiken und damit heidnischen Dichter an. Trotzdem blieb es an der Universität bei dem friedlichen Nebeneinander, das z. B. darin seinen Ausdruck fand, daß von den 80 Rektoren der Jahre 1460 bis 1500 17 entweder selbst Frühhumanisten waren oder zumindest dem Frühhumanismus nahestanden.[128] So erweist sich gerade für Erfurt die Frühdatierung eines bewußten Gegensatzes zwischen Scholastik und Humanismus als unangemessen.

Diese friedliche Zeit des Erfurter Frühhumanismus ging gerade zu Ende, als Luther sein Studium in Erfurt begann. Den Wandel vollzog Nikolaus Marschalk. Zunächst trat er mit einem Kochbuch, dem »De Victus ratione« des Psellus hervor, das Georg Valla ins Lateinische übersetzt und 1498 in Venedig herausgebracht hatte. Diesem Werk fügte Marschalk ein Lexikon bei, in dem er lateinische Wörter erläuterte, wobei er auch griechische Wörter verwandte.[129] Dieses Werk veranlaßte den Drucker, Wolfgang Schenck, sich griechische Buchstaben schneiden zu lassen, wodurch 1499 in Erfurt der griechische Druck eingeführt wurde.[130]

126 Georg Wolfgang Panzer: Annales typographici. Bd. 1. Norimbergae 1793, 377 f, Nr. 2. 3. 4. 5. 6. 8.

127 Abe (aaO) stellte zwar den Erfurter Humanismus in den Zusammenhang der Geschichte dieser Stadt und führte auch einige Familien an, durch die der Humanismus in Erfurt einheimisch wurde und die als Gönner und Förderer der Humanisten hervortraten, aber es wurde noch nicht deutlich, welche Folgen der Humanismus für die Lebensanschauung der Erfurter Bürger hatte. Vgl. außerdem Kleineidam: AaO, 147 f.

128 Abe: AaO, 161-163. 411-413, Anm. 713.

129 Ebd, 170.

Im Jahre 1500 eröffnete Marschalk den Kampf gegen die Scholastik, indem er den »De Arte Grammatica Liber« des Martianus Minius Felix Capella herausgab.[131] Martianus war ein lateinischer Schriftsteller des ausgehenden 4. Jahrhunderts, der in einer phantastischen Einkleidung die Freien Künste darstellte. Das Werk erhielt den Titel »De nuptiis Philologiae et Mercurii«. Das dritte Buch dieses Werkes (nur dieses gab Marschalk heraus) hatte Martianus aus der grammatischen Literatur seiner Zeit, und zwar vorwiegend aus Schulgrammatiken, zusammengeschrieben. Wie zahlreiche Handschriften bezeugen, war das gesamte Werk im Mittelalter überliefert worden, also der Scholastik bekannt. 1499 erschien in Vicenza der erste Druck des gesamten Werkes.[132] Für die Ausgabe in Erfurt fanden sich die Führer der dortigen humanistischen Bewegung zusammen: Nikolaus Marschalk, Maternus Pistoris und Heinrich Aquilonipolensis. Sie stellten jeder dem Werk ein Epigramm voran, in dem sich die beiden ersten auf Lobsprüche über Martianus beschränkten, Aquilonipolensis aber das Programm dieser Ausgabe zum Ausdruck brachte:

Was ich über unseren Martianus urteile. Obgleich
er sollte alt schmecken, hat er in der Kunst nicht seinesgleichen.
Dem Mineus soll unser verwirrter Abtrünniger weichen,
dem Grammatiker und nicht weniger ausgezeichneten Dichter,
jenem spielend, besser und in dieser Kunst zuverlässiger Darstellenden.
In den Berg verscharrt soll schlafen Endymion.
Man ist übereingekommen, dem Abtrünnigen auf langen Irrwegen nachzuschlängeln,
nun aber mit Mineus den sicheren Weg zu gehen.
Es ist besser für das liebliche Zicklein, sich zu werfen auf den Glücklichen,[133]
und für das wilde Tierchen auf den Unglücklichen. Liebe Argo![134]

130 Im Gefolge von Georg Wolfgang Panzer hatte Gustav Bauch: Wolfgang Schenck und Nicolaus Marschalk. Centralblatt für Bibliothekswesen 12 (1895), 354f, behauptet, damit sei der griechische Druck in Deutschland eingeführt worden. Doch er verbesserte selbst (Bauch: Die Universität Erfurt im Zeitalter des Frühhumanismus, 190), Antonius Koberger habe in Nürnberg 1497 mit dem Druck griechischer Buchstaben in Deutschland begonnen.

131 Bauch: Die Universität Erfurt im Zeitalter des Frühhumanismus, 192.

132 Vgl. Wessner: Martianus Capella. In: Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaften. Begr. von Georg Wissowa. Bd. 14. Stuttgart 1930, 2003-2016.

133 Das merkwürdige Bild ist durch eine Anspielung auf den Namen des Autors bedingt: »FELICI satius incumbere amice CAPELLE est . . .«

134 Der lateinische Text der Epigramme steht bei Bauch: AaO, 192.

Aquilonipolensis lobte also die Grammatik des Martianus auf Kosten einer anderen, nämlich des »Doctrinale« von Alexander Gallus, der als Apostat bezeichnet wurde. Dieser wurde in Erfurt von Anfang an verwendet.[135] Aquilonipolensis forderte aber zugleich, das »Doctrinale« zur Ruhe zu bringen. Es sollte wie der antike Dauerschläfer Endymion schlummern. An seine Stelle sollte die Grammatik des Martianus treten, die gleichsam wie Argo, das Schiff der Argonauten, durch die Schwierigkeiten der Sprache sicher hindurchtragen sollte. Das war ein klarer Vorschlag für eine Universitätsreform, der zunächst nur auf einen Wechsel der zu verwendenden Grammatik zielte. Aquilonipolensis hat sich später in Wittenberg gerühmt, als erster das »Doctrinale« angegriffen zu haben.[136]

Aquilonipolensis vollbrachte aber auch noch eine weitere Pioniertat. Er ließ in Erfurt einen poetischen »Cathalogus Platonicus de concordia diui Moisis et diuini Platonis ex achademia per euangelium altiuolantis aquile salubriter confirmata« erscheinen, in dem er sich an die Gedanken des Marsilius Ficinus anlehnte und somit den humanistischen Gedanken einer Synthese von Christentum und Platon von Florenz nach Erfurt verpflanzte, wodurch er zugleich den von der Scholastik vernachlässigten Platon zur Geltung brachte.[137]

Die Grammatik des Martianus, dem »unzulängliche Stoffbeherrschung und oberflächliche Arbeitsweise« nachgesagt wird,[138] konnte auf die Dauer nicht befriedigen. Daher begann Marschalk, selbst neue Lehrbücher für das Sprachstudium zu erarbeiten. 1501 erschien das Buch »Orthographia«, in dem er Anweisungen für die richtige Schreibweise sowohl des Lateinischen als auch des Griechischen gab und die Präpositionen behandelte. Damit wollte er der im Mittelalter eingetretenen Verwilderung der Schreibweise entgegentreten. Dieses Werk war zugleich das erste griechische Lehrbuch in Deutschland.[139] Für den griechischen Teil verwendete Marschalk die 1495 von Aldus Manutius herausgegebene Anleitung,[140] die mit den »Erotemata« des Konstantin Lascaris begonnen hatte.

135 Bauch: AaO, 193.

136 Horst Rudolf Abe: Die Universität Erfurt in ihren berühmtesten Persönlichkeiten. I. Mittelalter (1391-1521). Beiträge zur Geschichte der Universität Erfurt (1392-1816) 4 (1958), 34.

137 Bauch: AaO, 180. Das Werk hat keine Jahresangabe, mag aber kurz nach 1500 erschienen sein, da Aquilonipolensis 1503 nach Rom reiste und dann über Leipzig nach Wittenberg ging.

138 Wessner: AaO, 2012.

139 Bauch: AaO, 194-199.

140 Eine Beschreibung dieses Druckes befindet sich bei Ant. Aug. Renouard: Annali delle edizioni Aldine. Nachdruck von Annales de l'imprimerie des Alde, ou histoire des trois manuce et de leurs éditions. 3. Aufl. Paris 1834. Bologna 1953, 1-4.

Lascaris war ein berühmter griechischer Grammatiker, der 1454 nach Italien floh.[141] Manutius wurde durch Giovanni Pico della Mirandola für den Humanismus gewonnen, wie er in dem Florentiner Platonikerkreis gepflegt wurde. 1489 gründete er in Venedig eine Druckerei, deren erstes datiertes Werk die obengenannte Grammatik war. Manutius verfolgte das Ziel, den humanistischen Studien möglichst unverderbte Texte zur Verfügung zu stellen.[142] So verpflanzte Marschalk die philologischen Interessen der italienischen Humanisten direkt nach Erfurt und schuf damit zugleich die ersten Grundlagen für das Studium des Griechischen. Nachdem erst einmal ein Maßstab gesetzt war, was als richtig geschriebenes Latein zu gelten hatte, konnten seine Schüler bald zum Spott über das scholastische Latein finden.

Auf die »Orthographia« folgten im gleichen Jahre die »Grammatica Exegetica«, die eine ausführliche Rhetorik, eine Anleitung zum kunstvollen Verfassen von Briefen, eine umfangreiche Poetik, Metrik und Prosadie bot, besonders für die lateinische, aber auch für die griechische Sprache.[143] Nun besaßen die Erfurter Humanisten schon ansehnliche und von der scholastischen Tradition unabhängige Hilfsmittel für das Studium der antiken Schriftsteller. Der Gegensatz zur scholastischen Lehrmethode wurde offensichtlich, und Marschalk brachte dies auch in der Einleitung zu den »Grammatika Exegetica« zum Ausdruck.[144]

Marschalk wies darin die Angriffe der Scholastiker zurück und ging selbst zum Angriff über. Die Scholastiker stützten sich auf Platons Forderung in seinem »Staat«, die Poeten sollten aus dem Staat vertrieben werden. Dagegen führte Marschalk Platons Schrift »Ion« an, in der Platon den Dichter als Diener Gottes dargestellt hatte, der auf Grund göttlicher Eingebung und von Begeisterung ergriffen seine Gedichte hervorbringe und daher ein Dolmetscher der Götter sei. Er führte noch weitere antike Schriftsteller ins Feld und griff besonders auf die Verteidigungsrede Ciceros für den Dichter Aulus Licinius Archias zurück, aus der er Lobsprüche für die humanistischen Studien und die göttliche Inspiration der Dichter entnahm. Dabei kann das Lob der humanistischen Studien als Marschalks persönliches Bekenntnis verstanden werden, daß die Verachtung seiner Feinde nicht verschwieg: »Ich aber bekenne offen, daß ich diesen Studien ergeben bin, die übrigen mögen sich schämen, die sich so von den Wissenschaften fern-

141 Johann Heinrich Zedler: Grosses vollständiges Universallexikon. Bd. 16. Halle 1737, 856.

142 Hermann Barge: Geschichte der Buchdruckkunst von ihren Anfängen bis zur Gegenwart. Leipzig 1940, 100.

143 Bauch: AaO, 199. 203-206.

144 Eine Übersetzung dieser Einleitung steht bei Bauch: AaO, 200-203.

halten, daß sie nichts daraus, weder für den allgemeinen Nutzen herbeizuschaffen, noch selbst etwas darin hervorzubringen imstande sind.«[145]

Ein anderer Angriff der Scholastiker konnte die Schützenhilfe des Corpus iuris canonici in Anspruch nehmen, wo es hieß: »Legimus de B. Ieronimo, quod, cum librum legeret Ciceronis, ab angelo correptus est, eo quod uir Christianus paganorum figmentis intenderet.«[146] Marschalk lehnte sich in seiner Entgegnung ganz stark an die distinctio 37 an, die sich mit der Frage befaßte, »an secularibus litteris oporteat eos esse eruditos«. Er nahm seine Argumentation aus der umfangreichen Glosse Gratians zu dieser Stelle, wonach zwar Origenes die Stechfliegen und Kröten der ägyptischen Plagen als die leeren Geschwätzigkeiten und spitzfindigen Argumente der Dialektiker erkannt habe, andererseits aber die Heilige Schrift bezeuge, daß Moses und Daniel die Wissenschaft der Ägypter und Chaldäer gekannt und Gott selbst den Kindern Israels geboten habe, das Gold der Weisheit und das Silber der Beredsamkeit zu rauben,[147] um es zum Gebrauch einer heilbringenden Erziehung zu verwenden. Marschalk erweiterte dabei den Hinweis auf Origenes unter Berufung auf Quintilian zu einem Angriff auf die Scholastiker, indem er schrieb: »Niemand lese jemals Mathematik, niemand Dialektik und die Habichtsnasen und Mäanderkrümmungen der Beweisführung oder Krokodil- und Hornschlüsse, wie sie nennt Fabius Quintilianus,[148] Origenes Stechfliegen und Kröten.«[149] Marschalk betonte unter Verwendung der Glosse Gratians und den in den canones 8 und 9 zitierten Stellen von Beda (Venerabilis?) und Ambrosius, daß damit keinesfalls jede Beschäftigung mit der Antike verboten sei. Daher sollte

145 Vgl. Cicero: Oratio pro Aulo Licinio Archia, 12. 16f; Bauch: AaO, 201.

146 Decretum Gratiani D 37, c 7 (Hrsg. von Aemilius Friedberg 1, 137). Marschalk wiederholte dabei den Irrtum des Corpus iuris canonici, diese Stelle stamme aus »De pressuris ecclesiasticis« des Hrabanus Maurus. Das Werk stammt aber von Atto von Vercelli (vgl. Max Manitius: Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters. Bd. 2. München 1923, 28).

147 Vgl. Ex 11, 2.

148 Quintilian: Institutionis oratoriae libri duodecim 1, 10, 5: »Non quia ceratinae aut crocodillinae [ambiguitates] possint facere sapientem, sed quia illum ne in minimis quidem oporteat falli.«

149 Decretum Gratiani D 37, c 7 (Hrsg. von Aemilius Friedberg 1, 137): »Hinc etiam Origenes cinifes et ranas, quibus Egiptii percussi sunt, uanam dialecticorum garrulitatem et sophistica argumenta intelligit.« Bei Marschalk wird daraus (Bauch: AaO, 202, Anm. 1): »Nemo mathemata nemo dialecticen et argumentandi Grippos et Maendros siue crocodillitas [= crocodillinas] et cerintinas [Bauch ergänzte »argutias«, doch nach dem Zusammenhang bei Quintilian ist wohl besser »ambiguitates« hinzuzufügen], ut appellat Fabius Quintilianus, Origines, cinifes et ranas, unquam legat.«

man nicht auf die hören, die der Jugend von den humanistischen Studien abrieten, denn unter den Griechen und Lateinern sei bisher keiner für gelehrt gehalten worden, der nicht fleißige Arbeit auf grammatische Studien gewendet habe. Am Schluß seiner Vorrede beklagte Marschalk, daß gewisse Lehrer die Ohren der Schulknaben mit scholastischen Albernheiten und dergleichen erbärmlichen Gaukeleien anfüllten, so daß sie nichts richtig verstehen und nachahmen könnten, sondern einst als Männer kindisch werden müßten.

Damit hatte Marschalk sein Programm entwickelt und vorgelegt. Obgleich er geschickt andere zitierte und sich sogar auf die kanonischen Autoritäten stützte, war seine Kampfansage unüberhörbar: An die Stelle der Mathematik, unter der er wohl vor allem die Astrologie verstand,[150] und der Dialektik, die durch die kunstvoll ausgebildete Logik der via moderna eine sehr zentrale Stellung in dem scholastischen Lehrbetrieb einnahm, sollte die auf Kenntnis der Antike gegründete Ausbildung zum Rhetor treten, wobei sich Marschalk schon einigen Spott gegen die scholastische Methode leistete, der vermutlich im täglichen Gespräch derber ausfiel. Marschalk druckte hier für jeden, der es lesen wollte, was Rudolf von Langen, ein Schüler Peter Luders und Student der Philosophischen Fakultät Erfurt von 1456 bis 1460, bereits in einem Brief 1469 geschrieben hatte, in dem er die scholastische Logik verspottete und statt dessen das Studium der Ethica des Aristoteles in neuen Übersetzungen und der Schriften Ciceros forderte und behauptete, Hieronymus, Augustin, Cyprian und Lactantius blieben den Scholastikern durch ihre Syllogismen und modi significandi verschlossen.[151]

Marschalk stellte noch weitere Werke für die humanistischen Studien bereit. In einer prächtigen Ausgabe brachte er ein »Enchiridion Poetarum Clarissimorum« heraus, das eine Anthologie lateinischer und griechischer Dichter darstellte, in dem bei den griechischen Dichtern zum Teil der griechische Text geboten wurde, den Marschalk mit lateinischen Interlineargloss en versah. Dieses Werk erschien 1502 und sollte zum Einführen in das Studium der Klassiker dienen.

Einen weiteren Fortschritt für die Entwicklung des Humanismus brachte die »Introductio ad litteras hebraicas Vtilissima«, die zugleich eine Einführung in die griechische Grammatik enthielt. Auch hier verpflanzte Marschalk ein Werk des Aldus Manutius nach Erfurt, wobei er den Teil, der sich auf das Hebräische bezog, wörtlich übernahm, den anderen aber kürzte. Damit legte Marschalk

150 So hatte die Mathematik wenigstens sein Kampfgefährte Aquilonipolensis 1494 verstanden (Bauch: AaO, 172).

151 Vgl. Bauch: AaO, 41-43; Abe: AaO, 85 f.

einen Grundstein für das Studium des Hebräischen in Erfurt, ja im nördlichen Deutschland überhaupt.[152] Hatten die bisherigen Bemühungen um die alten Sprachen den antiken Klassikern gegolten, von einer Beschäftigung mit dem griechischen Text des Neuen Testamentes hören wir nichts, so wandten sich die Erfurter Humanisten mit dem Hebräischen nun auch einer der biblischen Ursprachen zu.

Die Einführung des Studiums der hebräischen Sprache ist für das Verhältnis des Humanismus zum Mittelalter charakteristisch. Die Forderung des Hieronymus, für die Interpretation des Alten Testamentes den hebräischen und für die des Neuen Testamentes den griechischen Text heranzuziehen, war zwar in das Decretum Gratiani aufgenommen worden,[153] wurde aber mangels Sprachkenntnissen immer weniger befolgt, so z. B. noch teilweise durch Nikolaus von Lyra. Seit dem Konzil von Vienne im Jahre 1311 wurde zwar das Erlernen anderer Sprachen gefordert, um besser missionieren zu können, aber es kam zu keinem nachhaltigen Erfolg, obgleich die Universitäten Lehrstühle einrichten sollten. Das Hebräische sollte unter dem Gesichtspunkt der Judenbekehrung gelehrt werden. Erst als sich die Humanisten aus Interesse für den ursprünglichen Sinn der Aussagen des Alten Testamentes und auch die Lehren der Kabbala dem Hebräischen zuwandten, fand das Studium des Hebräischen einen festen Platz an den Universitäten.[154] Marschalk aber gehörte zu den Wegbereitern dieser Entwicklung.

Marschalk führte aber noch etwas Neues in Erfurt ein, nämlich den Notendruck. In der Anthologie »Laus musarum ex Hesiodi Ascraei Theogonia . . .«, die er 1501 im eigenen Verlag herausbrachte, versah er sein eigenes Gedicht »Mores amatoris« mit Noten für Diskant, Tenor, Alt und Baß. Er scheint diese Melodie selbst geschaffen zu haben. Er kann daher unter die Erfurter Musiker mit eingereiht werden.[155]

Siegfried Orth hat die gesamte Musikpflege an der Universität Erfurt zu Beginn des 16. Jahrhunderts untersucht.[156] Danach erhielt sie den ersten humanistischen Anstoß durch Conrad Celtis, der die Vertonung von Oden gefordert

152 Zu den Ausgaben Marschalks vgl. Bauch: AaO, 211-218.

153 Decretum Gratiani D 9, c 6 (Hrsg. von Aemilius Friedberg 1, 17).

154 Gustav Bauch: Die Einführung des Hebräischen in Wittenberg. Mit Berücksichtigung der Vorgeschichte des Studiums der Sprache in Deutschland. Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 48 (1904), 22-32. 77-86.

155 Bauch: Die Universität Erfurt im Zeitalter des Frühhumanismus, 37. 211.

156 Siegfried Orth: Zur Geschichte der Musikpflege an der ehemaligen Universität Erfurt. Beiträge zur Geschichte der Universität Erfurt (1392-1816) 13 (1967), 91-147.

hatte, um dadurch den Schülern das Versmaß einzutrichtern. Die Neigung der Humanisten zur laudatio brachte die Humanisten über die Huldigungsode zur Huldigungsmotette, wobei im Gegensatz zur übrigen zeitgenössischen Musik das Wort-Ton-Verhältnis stark beachtet wurde. In Anlehnung an Johannes Tinctoris (um 1435-1511) trat bei den Humanisten das praktische Beispiel immer mehr in den Vordergrund. Am einflußreichsten war das »Opus aureum« von Nikolaus Wollick auf die Humanisten, das 1501 in Köln erschien und sich in der Universitätsbibliothek Erfurt befand. Die Humanisten betonten die künstlerische Ausführung der Musik, so daß sich die Musik von der musiktheoretischen Unterweisung im Quadrivium auf eine Anleitung zum Komponieren verlegte. Unter den Erfurter Humanisten hatte Mutian starke Verbindungen zur Musik. Crotus Rubianus verriet große Versiertheit in musikalischen Dingen, ebenso war Eoban Hessus der Musik sehr zugetan. Bei den von manchen biederen Bürgern beargwöhnten Zusammenkünften der Humanisten in der »Engelsburg« wurde eifrig musiziert. Justus Jonas wollte man 1521 das Kantorenamt übertragen, später sorgte er für die Neuordnung des Kirchenliedes. Antonius Musa schloß sich an Eoban Hessus an. Er gab 1524 die ersten beiden evangelischen Gesangbücher, die in Erfurt (!) erschienen, mit heraus und ging unter die reformatorischen Komponisten ein. Johannes Spangenberg, der 1536 das Musiklehrbuch »Quaestiones musicae in usum scholae Northusianae« herausbrachte, von dem 25 Auflagen bekannt sind, studierte vom Winter 1508 bis 1520 in Erfurt.

Das rege Interesse der Erfurter Humanisten für die Musik steht außer Zweifel. Schwieriger wird es aber, wenn es zu entscheiden gilt, ob sie eine ausgesprochen humanistische Musik pflegten. Hans Albrecht hat die Schwierigkeiten aufgezeigt, die hier vorliegen, wenn man bei den fehlenden Vorarbeiten zu festen Urteilen kommen will. Er hat aber dennoch drei Hauptrichtungen der humanistischen Musik angegeben:

1. Die humanistische Hochschätzung des Wortes setzt an die Stelle der weitgehend indifferenten Wortbetonung im Kirchenlatein eine akzentgerechte Wortbehandlung.
2. Die humanistische Gelegenheitsdichtung bringt eine Fülle von Gelegenheitskompositionen hervor.
3. An die Stelle der starren Mensur der polyphonen Musik tritt der Schwerpunkttakt.[157]

157 Hans Albrecht: Humanismus und Musik. In: Die Musik in Geschichte und Gegenwart. Bd. 6. Kassel 1957, 895-918, bes. 895-898.

Es können nicht alle humanistischen Veröffentlichungen am Anfang des 16. Jahrhunderts in Erfurt aufgezählt werden. Doch wegen seiner Bedeutung für Luther muß noch das Werk »Aeglogae Vergilij Neoterici: hoc est Baptistae Mantuani Carmelitae« genannt werden, das 1501 Wolfgang Schenk verlegte, ohne einen Herausgeber zu nennen. Da Marschalk den Verfasser sehr verehrte,[158] darf man vermuten, daß er den Druck angeregt hat.

Baptista Mantuanus (1448-1516) hatte diese Hirtengesänge Virgil nachgebildet. Er schilderte darin anschaulich das Landleben, aber auch Autobiographisches, so z. B. wie er der Liebe zu einem Mädchen entsagte und sich dem ewigen Leben zuwandte, d. h. bei den Karmelitern eintrat. Wegen des guten Stiles wurden die »Aeglogae« von den Humanisten sehr geschätzt, später in den Lateinschulen als Lesebuch eingeführt.[159] Jakob Wimpfeling trat besonders für Baptista ein, weil dieser die Verbindung des Humanismus mit der christlichen Lehre und dem christlichen Glauben suchte.[160] Sein Werk ist sicher keineswegs in dem Sinne humanistisch, daß es antischolastisch ist.[161] Diese Gleichsetzung hat sich aber ja schon mehrfach als unangemessen erwiesen. Aber ebenso gewiß ist es, daß dieses Werk seinen Druck in Erfurt und seine Verbreitung in Deutschland den Humanisten verdankte.

Es ist bemerkenswert, wieviele und zum Teil auch aufwendige humanistische Werke in den Jahren 1500 bis 1502 in Erfurt gedruckt wurden.[162] Schon Gustav Bauch erkannte, daß die von Marschalk herausgegebenen Werke den Humanismus »mit Riesenschritten vorwärts« bringen mußten.[163] Die rege Verlagstätigkeit der Humanisten ist aber zugleich ein Zeugnis dafür, daß ein Teil der Studenten bereit war, diese Werke zu kaufen, denn sonst wäre dies ein wahnwitziges Unternehmen gewesen, daß verlegerischen Selbstmord bedeutet hätte. Daß auch der Erfurter Student Martin Luther zu den Käufern gehörte, werden wir noch sehen.

Ist somit an dem humanistischen Einfluß auf die Erfurter Studenten, die allerdings ihr Studium noch im Rahmen des scholastischen Lehrplanes absolvieren mußten, gar kein Zweifel, so ist es doch schon viel schwerer, die Schüler des

158 Bauch: AaO, 210.

159 Scheel: AaO 1, 233; Georg Ellinger: Italien und der deutsche Humanismus in der neulateinischen Lyrik. Bd. 1. Leipzig 1929, 105-107; Herding: AaO, 351-356.

160 Spitz: AaO, 45 f.

161 Vgl. dazu Scheel: AaO 1, 234 f.

162 Bauch: Wolfgang Schenck und Nicolaus Marschalk, 353-409.

163 Bauch: Die Universität Erfurt im Zeitalter des Frühhumanismus, 206.

Nikolaus Marschalk im engeren Sinne aufzuzählen. Peter Eberbach (Petreius Aperbacchus genannt) und seinen Bruder Heinrich Eberbach sprach Marschalk in Widmungen seiner Werke als seine Schüler an. Georg Spalatin war 1501 Mitherausgeber der »Laus musarum ex Hesiodi Ascrae Theogonia . . .« und wurde auf dem Titelblatt als puer amanuensis Marschalks bezeichnet.[164] Bei einigen anderen legt es sich nahe, anzunehmen, daß sie sich zu Marschalk hielten, weil sie zu dieser Zeit in Erfurt studierten und später als Humanisten bekannt wurden, das wären Crotus Rubianus, Jakob Ceratinus, Hermann Trebelius, Johann Lang, Ludwig Lendergut und Herbord von der Marthen. Sie alle können zu einem Marschalkkreis gezählt werden, der die neue Phase des Erfurter Humanismus einleitete.[165] Vielleicht ist auch Andreas Karlstadt mit diesem Kreis in Berührung gekommen, der von 1499 bis 1503 in Erfurt studierte.[166] Ebenso studierte seit 1501 Tilmann Conradi aus Göttingen in Erfurt. Er scheint hier die Anfänge des Griechischen gelernt zu haben.[167]

Als 1502 die Wittenberger Universität gegründet wurde, zog Marschalk mit Spalatin und Trebelius dorthin. Nun übernahm sein Mitstreiter Maternus Pistoris die Führung der Erfurter Humanisten. Er hielt Vorlesungen über klassische Stoffe. Er war aber als Angehöriger der Philosophischen Fakultät keineswegs darauf bedacht, das Reformwerk Marschalks durchzusetzen, sondern arbeitete im Sinne eines friedlichen Humanismus, was ihm schließlich seine Führungsstellung kostete.[168]

Während dieser Zeit, im Sommersemester 1504, las Hieronymus Emser, der als »magister arcium Basiliensis« in die Matrikel eingetragen wurde, über Reuchlins »Sergius«.[169] In dieser Komödie griff Reuchlin seinen Feind, den Augustiner Konrad Holzinger, an, der Ratgeber des württembergischen Herzogs Eberhard II. war.[170] Das Stück handelt von einem Kopf, der zur Reliquie hergerichtet wurde und so große Macht hatte, daß er über den Fürsten herrschte.[171] Er fand Bewunderung, obgleich von ihm berichtet wurde, daß er nicht züchtige Ehefrauen, son-

164 Ebd, 191. 214. 211 f.
165 Abe: Der Erfurter Humanismus und seine Zeit, 177-180.
166 Abe: Die Universität Erfurt in ihren berühmtesten Persönlichkeiten, 44.
167 Abe: Der Erfurter Humanismus und seine Zeit, 315.
168 Ebd, 181-183.
169 Ebd, 208.
170 Der Text steht bei Hugo Holstein: Johannes Reuchlins Komödien. Halle 1888, 109-126.
171 Ebd, 119, 315-344.

dern Prostituierte liebte[172] und sich als Vater und Beschützer der Schlemmer erweise.[173] Er wurde begrüßt als »Haupt jeder Zügellosigkeit, leichtfertiges Haupt, hohles Haupt ohne Geist und ohne Licht, Haupt, das den Schwelgern, Schlemmern, Fressern und nichtswürdigen Menschen ein Schutz und ein angemessener Schmuck der Stutzer« ist.[174] Auch seine Raffgier wurde gegeißelt. Der Kopf wäre immer darauf bedacht, sich rücksichtslos die Taschen zu füllen.[175] Das alles scheint der Verehrung dieses Kopfes, bzw. der damit gemeinten unwürdigen Mönche, nichts zu schaden. Erst als bekannt wurde, der ehemalige Träger dieses Kopfes sei Mohammedaner, also Ketzer, geworden, wurde der Kopf mit Abscheu betrachtet.[176] Diese Satire griff somit den Reliquienkult und ungeistliche Mönche gleichermaßen an. Durch den zweiten Akt, der für die Handlung nicht erforderlich war, schuf Reuchlin sich die Möglichkeit, die humanistischen Poeten gegen Angriffe zu verteidigen und die Unwissenheit ihrer Feinde zu verspotten.[177]

172 Ebd, 121, 364-368: »Caput hoc pudicos nunquam amavit coniuges. / Accedite huc adulterantes feminae: / Calvaria ista prostitutas diligit. / Accedat huc et virginum venumdator: / Saepe hoc caput devirginavit virgines.«

173 Ebd, 123, 428 f.

174 Ebd, 123, 431-436.

175 Ebd, 123, 438-441.

176 Ebd, 124, 454-482.

177 Ebd, 116, 231-233; 117, 242-268: »Pharisäer: Was ist das, was jene nichtsnutzigen Zungendrescher waschen wollen, / die alles, was sie reden, mit Versmaß verbinden / und mit Versen ihre Scherze dichten?

Lixa: Heuchler und für keinen von nachzustrebendem Eifer, / du hast gewagt, die heiligen Verdienste der Poeten / mit deinem unfrommen Mund zu entweihen. / Die Ente wird durch Gestank vergnügt, die junge Henne frißt / ausgespuckten Dreck, die Gans weidet im Unrat, / die Schweine durchwühlen ihre Aborte und Latrinen. / Du langohriger junger Wildesel erfreust dich / an Kot und Unflat, ganz und gar unwissendes Ungeheuer, / du lehrst uns, das Heilige der Gedichte zu verachten, / so daß du sagst, es sei von Büchern verdammt. / Von wessen Büchern? Hat etwa die Stimme Gottes Terenz / verschmäht? Schlage nicht mit der Ferse gegen den Stachel (des Unruhigen) aus. / Paulus hat Menander, Aratus, Epimenides genannt / Zeugen, Propheten und in das Wahre Eingeweihte. / Die Poesie ist der Anfang aller Dinge / vor allen, sowohl vor dem Himmel als auch vor der Erde, / was dein Prophet Moses dir eingibt, / der selbst ebenfalls mit poetischen Versen gespielt hat. / Die Poeten sind den gelehrteren Männern verständlich. / Dir Possenreißer, Barbar, ganz und gar Ungelehrtem, / Besessenem, Einfältigem erscheinen sie schmutzig. / ›Der Esel auf der Leier‹ lautet ein altes Sprichwort. / Aber wenn nur Zeit und Geschäfte / mir es erlauben und die Hände frei lassen, Ungeheuer, / will ich dir recht zeigen, was für ein Mann du bist. / Ich höre aber die Gefährten eindringen.

Pharisäer: Ich gehe nach Hause, mit sehr schlechten Reden beladen.«

Welche Wirkung die Vorlesung Emsers über diese Komödie in Erfurt hatte, läßt sich nicht feststellen. Sie dürfte aber dazu beigetragen haben, sich der Mißstände in dem bestehenden Kirchenwesen bewußt zu werden und ihre Besserung von der neuen geistigen Bewegung, dem Humanismus, zu erwarten.

Neben den bekannten Erfurter Humanisten verdienen auch einige Männer aus dem Lehrkörper der Philosophischen Fakultät wegen ihres Verhältnisses zum Humanismus unsere Aufmerksamkeit.

Bernhard Ebeling war seit 1488 Magister. 1499 veröffentlichte er die juristische Schrift »De rerum et verborum significatione. De regulis iuris«, in der er sich mit dem Einfluß des humanistischen Stiles auseinandersetzte und forderte, jede Wissenschaft solle ihre eigene Sprache verwenden, wobei er sich auf Ovid und Virgil berief. Er war im Wintersemester 1501 Dekan der Philosophischen Fakultät. Der Humanist Mutian schätzte ihn als Freund und Rechtsgelehrten.

Jodocus Trutfetter wurde 1484 Magister und war im Sommersemester 1501 Rektor der Universität Erfurt. Er begann seine schriftstellerische Tätigkeit 1500, die sich nur auf Lehrstoffe der Philosophischen Fakultät, besonders der Logik erstreckte. Obgleich er dabei die scholastische Lehrtradition vertrat, ließ er seine Werke von einleitenden Gedichten der Humanisten empfehlen, von Marschalk, Pistoris und später von Eoban Hessus. Als die Humanisten im Sommersemester 1515 erreichten, daß der ursprüngliche Text des Aristoteles eingeführt werden sollte, wurde Trutfetter als Professor super textum Aristotelis in philosophia damit beauftragt, obgleich er damals schon der Theologischen Fakultät angehörte. Er war offensichtlich ein Vertreter des friedlichen Nebeneinanders von Scholastik und Humanismus, wobei er mehr der Scholastik verpflichtet war. Mutian war ihm feindlich gesonnen.

Bartholomäus Arnoldi von Usingen wurde 1491 Magister. Er schuf Lehrbücher für Logik und die philosophia naturalis. Er förderte dadurch die scholastische Lehrmethode. Zugleich genoß er aber auch das Ansehen der Humanisten, weil er die Notwendigkeit einer sprachlichen Erneuerung einsah. Er versuchte durch seine »Regule congruitatis et figure constructionis cum vitijs grammaticalibus et figuris talia excusantibus«, in denen er einerseits Stellen aus der Vulgata bot und andererseits neben antiken Schriftstellern auch Humanisten heranzog, ein rein scholastisches Kompendium für die lateinische Sprache zu verdrängen. 1511 brachte er eine »Interpretatio Donati Minoris . . .« heraus, in der er auch die Werke Marschalks verwendete. Er wollte also die scholastischen Studien mit Hilfe des Humanismus verbessern.[178] Nach einem Brief von Christoph Scheurl

ging er schließlich zum Humanismus über,[179] von dem er sich allerdings durch seine Auseinandersetzung mit Luther wieder zurückzog. Immerhin gehörte er im Sommersemester 1519 mit Johann Lang und Maternus Pistoris zu dem Achterausschuß, der mit der humanistischen Universitätsreform beauftragt war.

Maternus Pistoris wurde 1494 Magister. Wir haben ihn schon als Mitarbeiter Marschalks kennengelernt. Er wurde von Ulrich Zasius als Humanist verehrt und von Mutian zu seinem Kreis gezählt. Er hatte von der Philosophischen Fakultät einen Lehrauftrag für humanistische Vorlesungen als »lector ordinarius in poetica et oratione«. Wann er diesen Auftrag erhielt, läßt sich nicht mehr feststellen, doch scheint er ihn im Wintersemester 1504 bereits innegehabt zu haben. Er leitete 1505 die Magisterprüfung, an der auch Luther teilnahm.[180]

Aber auch Theologen hatten Verbindungen zu Humanisten. Petrus Petz war ein Verwandter von Conrad Celtis, den er wahrscheinlich während dessen Erfurter Aufenthaltes 1486 beherbergt hatte und mit dem er in Verbindung blieb. Petz starb 1505. Der Weihbischof Johannes Bonemilch von Lasphe, der neben seiner Tätigkeit in der Fakultät noch mit anderen Ämtern beladen war, stand den humanistischen Bestrebungen aufgeschlossen gegenüber. Er verschaffte Eoban Hessus das Rektoramt an der Severischule. 1507 erteilte er Luther die Priesterweihe, 1508 Georg Spalatin. Er starb 1510.[181] Literarisch waren die Professoren der Theologischen Fakultät einschließlich der drei aus den Orden inkorporierten Mitglieder ausgesprochen unfruchtbar, denn es ist »keine einzige theologische Schrift der damaligen Professoren bekannt, weder handschriftlich noch im Druck«.[182] Arnoldi begann erst 1520 zu veröffentlichen, abgesehen von seinen philosophischen Arbeiten. Die Theologische Fakultät setzte sich eben aus älteren Männern zusammen, die zuvor lange Zeit in der Philosophischen Fakultät gelehrt hatten und nun abgearbeitet waren und den Humanismus mit größerer oder geringerer Zustimmung neben sich gewähren ließen, der als lebendige Geistesbewegung die Jugend anzog.[183] Von einer bewußten Erziehung der Studenten zu einer abwehrenden Haltung gegenüber dem Humanismus wurde ebenso wenig bekannt wie

178 Bauch: AaO, 227-229.

179 Christoph Scheurl: Briefbuch. Hrsg. von Franz von Soden und J(oachim) K(arl) F(riedrich) Knaake. Bd. 2. Potsdam 1872, 77 (187), Christoph Scheurl an Johann Eck am 22. Dezember 1518.

180 Kleineidam: AaO, 173-182.

181 Ebd, 149-153.

182 Ebd, 165.

183 Ebd, 164.

bei den Philosophen, eher wurde den Studenten durch beide Fakultäten der Zugang zu diesen humanistischen Anliegen erleichtert.

Die Pest trieb 1505 die Studenten aus Erfurt und damit auch den Humanistenkreis auseinander. Petreius fand bei dem Humanisten Thomas Wolff in Straßburg Unterkunft. Er kam damit aus den überwiegend friedlichen Verhältnissen in Erfurt in die Auseinandersetzung Wimpfelings mit seinen Feinden. Wimpfeling hatte sich die schwäbischen Geistlichen zu Feinden gemacht, weil er ihre schlechte Aussprache des Lateinischen, ihre weitschweifige Redeweise und auch ihren deutschen Ausdruck seit 1503 angegriffen hatte. Er suchte durch eine »Epistola excusatoria ad Sueuos . . .« zu beschwichtigen, der er Zuschriften seiner Freunde voranstellte. Darunter war auch ein Brief des Petreius vom 21. Januar (1506).[184] Darin forderte Petreius Wimpfeling auf, sich nicht wegen der von seinen Feinden ausgestreuten ehrenrührigen Bücher und der von leichtfertigen Windbeuteln gedruckten barbarischen Verse abzuhärmen, denn die gleichen bissigen Angriffe hätten vor ihm Julius Augustus, Christus und die Apostel, Chrysostomus, Petrarca, Johannes Gerson, Nikolaus von Kues, . . . Johannes von Wesel, Giovanni Pico della Mirandola und sein Neffe Francesco erduldet. Ebenso erleide Thomas Wolff Mißhandlungen. Er wisse doch, daß unser Christus die selig genannt habe, die um der Gerechtigkeit willen Verfolgung leiden. »Du [leidest] wegen der Gerechtigkeit des Vaters und wegen der Redlichkeit, die Du in Deinem Büchlein ›De integritate‹ väterlich anrätst und aufrichtig wünschst, und wegen aller Mühe, die Du entsprechend Deinen Kräften aufwendest, damit in den Knaben und Jünglingen die Tugenden gepflanzt werden, die Gottesverehrung blühe, sittliche Reinheit herrsche, die Gesundheit erhalten und die Studien der Heiligen Schrift ausgebreitet werden.«

Petreius ergriff damit offen Partei, wie es die Erfurter Humanisten in den folgenden Jahren noch entschiedener und planmäßiger tun sollten. An Verachtung der Gegner fehlte es ihm dabei nicht, was ihm ja schon von Marschalk und Reuchlins »Sergius« vertraut war. Wichtiger aber war, daß Petreius hier auf die Schrift »De integritate« Bezug nahm. Mit ihr hatte Wimpfeling das unwissende Mönchtum angegriffen. Dabei wies er nach, daß Augustin kein Mönch war,[185] ebenso-

184 W. Crecelius: Jakob Wimpheling und die Schwaben. Alemannia 12 (1884), 44-58; der Text des Briefes ebd, 57 f.

185 Die Frage, ob die sog. Augustinusregel von Augustin stammt, wurde damit noch nicht aufgeworfen, worauf Luc M. J. Verheijen: Le jeune Luther et Jacobus Wimpheling. Augustiniana 17 (Heverlee-Louvain 1967), 329-332, gegen diese Annahme hinwies.

wenig wie andere berühmte Theologen, und daher die Mönche keine Vormachtstellung in der Theologie hätten. Wimpfeling wollte aber damit nicht Augustin abwerten, sondern im Gegenteil das Tor für eine humanistische, von der Bevormundung durch die Ordensleute befreite Aneignung Augustins aufstoßen.[186]

Wie stark sich die Humanisten - wie wir sahen schon seit Petrarca - um Augustin mühten, wurde an den elfbändigen »Opera omnia« Augustins deutlich, die gleichfalls 1506 bei Johann Amerbach in Basel erschienen. Jahrelang hatte Amerbach die Bibliotheken Europas nach möglichst wertvollen Handschriften durchsuchen lassen. Dabei bediente er sich auch der Augustinereremiten. Augustinus Dodo Phrysius aus dem Augustinereremitenkloster St. Leonhard begann mit dieser Arbeit, wobei ihn als socius itinerarius Johannes de Spira begleitete, der wohl nicht zufällig als Schreiber einer griechischen Grammatik mit Konversationsformeln bekannt wurde. Hier begegnen wir also wieder der Verbindung von humanistischen Interessen und Interesse für den Ordensheiligen, die wir schon früher bei italienischen Augustinereremiten gefunden haben. Diese Augustinausgabe wurde darüber hinaus aber auch von anderen Humanisten unterstützt und erwartet, z. B. von Wimpfeling und Reuchlin.[187]

Als die Pest 1505 die Humanisten aus Erfurt hinausjagte, begann ihnen bereits in Gotha ein neues geistiges Zentrum zu erwachsen. Konrad Muth, der sich später Mutianus Rufus nannte, kam schon in Deventer mit dem Humanismus in Berührung. Er erlebte 1483 den Amtsantritt von Alexander Hegius als Rektor der Schule und lernte bei Heinrich von Amersfoort Griechisch. 1486 begann er mit dem Studium in Erfurt, wo er Celtis kennenlernte. 1494 trat er seine Italienreise an, die ihn zunächst mit den süddeutschen Humanisten in Verbindung brachte, ehe er 1495 Italien erreichte.[188] Er lernte den Humanismus in Italien vor allem in Bologna und Rom kennen, ohne daß er zu einem bestimmten Humanisten oder Humanistenkreis in ein ausgesprochenes Schülerverhältnis trat. Aber er wurde mit dem italienischen Humanismus vertraut, dem es nicht nur um die antike Form der Sprache ging, sondern auch um die antike Lebensanschauung. Mutian lernte hier die Versuche kennen, klassische Antike und Christentum zu vereinigen. Daher kehrte er nicht nur mit einer Begeisterung für die klassischen

186 Vgl. Burgdorf: AaO, 72-76.

187 Zur Arbeit an dieser Augustinausgabe und der mit den Humanisten darüber geführten Korrespondenz vgl. Die Amerbachkorrespondenz. Hrsg. von Alfred Hartmann. Bd. 1: Die Briefe aus der Zeit Johann Amerbachs 1481-1513. Basel 1942.

188 Friedrich Wilhelm Krapp: Der Erfurter Mutiankreis und seine Auswirkungen. Köln 1939, 20-22 (MS). - Köln, phil. Diss. 1939; Abe: AaO, 188-190.

Sprachen und die Rhetorik aus Italien zurück, sondern auch mit einer humanistischen Lebensauffassung.[189]

Krapp hat als Kern dieses Lebensgefühles ein neues Persönlichkeitsideal bezeichnet, daß den Schwerpunkt auf die subjektiv-ichbetonte Seite legte, womit sich ein vom Mittelalter verschiedenes Weltgefühl verband. Die ratio trat stark in den Vordergrund, so daß die Sündhaftigkeit zum Irrtum wurde, die durch Belehrung beseitigt werden mußte. Der wahre Gottesdienst sollte im tugendhaften Wandel bestehen. Durch die humanistische Erziehung sollten die Menschen bewußt geformt und auf diese Weise zu einer »wiedergeborenen« Person werden, die sich an der humanitas orientierte.[190] Damit verband Mutian eine ausgeprägte Kritik an dem bestehenden Kirchenwesen, den zeitgenössischen Geistlichen und Mönchen. Auch in der Heiligen Schrift fand er manches lächerlich, obgleich er andererseits die Schrift der Scholastik entgegenstellte.[191] Mit seiner umfassenden Zielsetzung hing es zusammen, daß Mutian in seinen Briefen jeweils entsprechend dem Briefempfänger auf verschiedene Wissenschaftsgebiete einging, auf philologische, juristische, geschichtswissenschaftliche, philosophische und theologische Fragen. Außerdem befaßte er sich, wie es nicht anders sein konnte, mit der Dichtung.[192] Mutian wollte an dieser humanistischen Menschenformung mitwirken und Voraussetzungen dafür schaffen, daß dies möglich wurde.

Mutian kehrte 1502 aus Italien zurück und erhielt schließlich 1503 ein Kanonikat am Marienstift in Gotha, nachdem er deswillen in den geistlichen Stand getreten war. Hier fand er aber keinen fruchtbaren Boden für seine Ideen, sondern er begegnete unter seinen Kollegen und den Geistlichen der Stadt Männern, die der Scholastik ergeben waren und die humanistischen Studien von sich wiesen. Er mußte sich nach einem anderen Wirkungskreis umsehen.[193] Mutian kannte von seiner Erfurter Zeit her Marschalk, mit dem er in Verbindung geblieben war. Dieser empfahl ihm Spalatin, der 1503 nach Erfurt zurückkehrte. Am 29. Juni 1505 begann der Briefwechsel mit Heinrich Urbanus, der Klosterökonom im Zisterzienserkloster Georgenthal geworden war. Während die Pest in Erfurt

189 Krapp: AaO, 23-27.

190 Ebd, 40-47.

191 Vgl. Abe: AaO, 210-214.

192 Krapp: AaO, 53-68, hat unter dieser Einteilung die wichtigsten Gedanken Mutians dargestellt. Eine systematisch geordnete Zusammenschau der Gedanken Mutians findet sich bei Fritz Hallbauer: Mutianus Rufus und seine geistesgeschichtliche Stellung. Leipzig 1929.

193 Abe: AaO, 191 f.

hauste, waren Spalatin und Pistoris bei Mutian zu Gast.[194] Bald darauf brachte Mutian mit Hilfe des Urbanus Spalatin als Klosterpräzeptor in Georgenthal unter.

Dieser Kreis zog nach 1505 die von der Flucht vor der Pest zurückkehrenden Erfurter Humanisten an. Da waren zunächst die Marschalkschüler Herbord von der Marthen und sein Bruder Gerlach von der Marthen, Peter und Heinrich Eberbach, Crotus Rubianus und Ludwig Lendergut. Hinzu kamen noch Johannes Roth, der 1502 nach Wittenberg gegangen war, und Eoban Hessus, der 1504 immatrikuliert wurde. Von den Neuimmatrikulierten stießen Justus Jonas, der 1506 nach Erfurt kam, und Heinrich Apollo Honkirchen, der im Sommersemester 1508 in Erfurt zu studieren begann, dazu. Außerdem schrieb sich Mutian mit dem in Wittenberg weilenden Marschalkschüler Trebelius, für dessen Dichterkrönung er sich einsetzte.[195] So übernahm Mutian die Führung des ehemaligen Marschalkkreises. Der Gegensatz zu den Scholastikern verstärkte sich wieder, wie Mutians Briefe zeigen, zugleich auch die Anfeindungen.[196]

Dem Kreis war aber kein stetes Wachstum beschert, noch fand Spalatin unter seinen Mönchen eine begeisterte Anhängerschaft. Zunächst mußte Urbanus im Sommer 1508 Georgenthal wegen seiner Beziehung zu einer Nonne verlassen.[197] Spalatin ging im Herbst 1508 als Prinzenerzieher an den kursächsischen Hof, wodurch Mutian zwar einen neuen Stützpunkt für seine Pläne gewann, Erfurt zunächst aber eines seiner rührigsten Mitglieder verloren hatte. Spalatins Nachfolger in Georgenthal wurde Herbord von der Marthen.[198] Nach dem Weggang der beiden Mitglieder des Kreises folgten die unruhigen Jahre 1509 und 1510. 1509 mußte der Rat die äußerst schlechte Finanzlage der Stadt der Bürgerschaft offenbaren, wodurch es zu Unruhen kam, bei denen der kurmainzische und der kursächsische Hof versuchten, die Stadt in ihre Hand zu bekommen. Diese Unruhe und zum Teil auch persönliche Gründe vertrieben Ludwig Lendergut, der 1511 nach Wittenberg kam, und Eoban Hessus, der bei dem Bischof Hiob von Dobeneck in Riesenburg eine neue Betätigung fand.[199] Am 4. August 1510 kam es zu einem Streit zwischen den Studenten und ortsfremden Söldnern, der mit der

194 Krapp: AaO, 70f.
195 Abe: AaO, 191-203.
196 Burgdorf: AaO, 27-30.
197 Abe: AaO, 219. Wegen der Datierung vgl. ebd, Anm. 987.
198 Krapp: AaO, 76.
199 Abe: AaO, 259-261.

Zerstörung und Plünderung des Collegium maius endete. Daraufhin verließen Heinrich und Peter Eberbach und Crotus Rubianus Erfurt, im Frühjahr 1511 auch noch Jonas.[200]

Doch so wie nach der Pest von 1505 der größte Teil zurückkehrte, so geschah es auch jetzt. Nach 1511 baute sich ein neuer Humanistenkreis auf. Zu den Rückkehrern kamen neue Namen hinzu. Herbord von der Marthen erhielt 1512 eine Professur, nun schien Mutian auch der Einbruch in den akademischen Raum gelungen zu sein, nachdem er schon in einem Kloster (Georgenthal) und an einem Hof (Kursachsen) Stützpunkte hatte. Herbord von der Marthen wurde außerdem Stadtsyndikus und konnte somit im Rat der Stadt die Interessen der Humanisten vertreten und sie beschützen.[201]

Nun begann die Blüte des Erfurter Humanismus. Zunächst brachte Tilmann Conradi Unruhe in die Erfurter Universität. 1513 kam er nach Erfurt. Seine prahlerische Art, Vorlesungen über Lukan, Hesiod und Juvenal zu halten, forderte satirische Angriffe des gemäßigt humanistischen Magisters Johannes Femelius heraus. Als die Scholastiker sich hinter Femelius stellten, griff Conradi alle Erfurter Anhänger der Scholastik an. Obgleich Mutian die dichterischen Erzeugnisse Conradis früher verhöhnt hatte, unterstützte er ihn jetzt in seinem Kampf gegen die Scholastiker, indem er die Mitglieder seines Kreises aufforderte, sich für Conradi einzusetzen. Da machte ihm Heinrich Solde, der sich Euricius Cordus nannte und wirklich etwas von Dichtung, besonders von Epigrammen, verstand, einen Strich durch die Rechnung. Cordus war Erfurter Student seit 1505 gewesen. Eoban Hessus brachte ihn nach Erfurt zurück und führte ihn bei den Humanisten ein. Cordus verspottete die bombastischen Reimereien des Conradi, so daß dieser sich 1514 nach Wittenberg zurückzog. Mutian aber erkannte nach anfänglichem Ärger über das Vorgehen des Cordus dessen Talent an und verhöhnte 1515 mit Cordus gemeinsam Conradi.[202] Wenn also der Streit des Conradi wie ein Streit der Humanisten mit den Scholastikern erscheinen konnte, so war es doch nur eine von einem Prahler, der sich übrigens die wortreiche Bezeichnung Thilonius Cunradus Philymnus Syasticanus zugelegt hatte, herausgeforderte Auseinandersetzung, dessen erster Gegner ein dem Humanismus durchaus aufgeschlossener Magister war, und dem ein ausgesprochener und fähiger Humanist die entscheidende Niederlage beibrachte.

200 Ebd, 262-267. 294.
201 Krapp: AaO, 76.
202 Abe: AaO, 315-320; Krapp: AaO, 80-82.

Ernsthafter war der zweite Streit, um den sich die Erfurter Humanisten nach 1511 kümmerten, nämlich der Reuchlinstreit. Obgleich Mutian schon seit 1503 in wahrscheinlich lockerer Verbindung mit Reuchlin stand, interessierte er sich für dessen Streit doch erst nach dem August 1512, nachdem Arnold von Tongern in seinen »Articuli siue propositiones de Judaico favore nimis suspectae . . .« Reuchlins »Augenspiegel« als ketzerisch erklärt hatte. Mutian ergriff Partei für Reuchlin und forderte auch seine Schüler dazu auf. Mit Crotus Rubianus tauschte er Briefe satirischen Inhaltes aus, wobei auch des Reuchlinstreites gedacht wurde. Als Bernhard von Lützenburg im Auftrag des Ketzermeisters Jakob von Hochstraten nach Erfurt kam und die Theologische Fakultät bedrängte, sich dem Verdammungsurteil gegen Reuchlins »Augenspiegel« anzuschließen, konnten die Humanisten das Schlimmste verhindern. Das Gutachten vom 3. September 1513 offenbarte die geteilte Meinung der Fakultät. Reuchlin wurde ein glänzendes Zeugnis über seine Gelehrsamkeit, seine Sitten- und Glaubensreinheit ausgestellt, der »Augenspiegel« jedoch verworfen, da er nicht mit der nötigen Sorgfalt und heiligem Ernst gearbeitet sei. Mutian war empört über dieses Schriftstück und verstärkte seinen Kampf für Reuchlin. Er ermahnte die Mitglieder seines Kreises, an Reuchlin zu schreiben und ihm den Mut zu stärken oder auch öffentlich für ihn einzutreten. Schließlich fanden diese Aktionen ihren krönenden Abschluß in dem von Crotus Rubianus geschriebenen ersten Teil der »Epistolae obscurorum virorum«, der im Herbst 1515 erschien und dem Ulrich von Hutten noch einen zweiten Teil hinzufügte. Damit hatten die Humanisten die Lacher auf ihrer Seite und gingen als Sieger aus dem Streit hervor. Crotus Rubianus war zwar damals nicht in Erfurt und hat durchaus selbständig gearbeitet, aber der Nährboden dieses Werkes scheint trotzdem der Kreis Mutians gewesen zu sein, zu dem er ja überdies gehörte.[203]

Die Erfurter Humanisten konnten sich in dieser Zeit auf einflußreiche Männer des öffentlichen Lebens stützen. Als durch den Naumburger Vertrag vom 15. Oktober 1516 der Mainzer Einfluß zurückgedrängt wurde und Vertreter der sächsischen Politik an die Macht kamen, änderte sich für die Humanisten wenig. Sie verloren zwar ihren mächtigen Gönner Herbord von der Marthen, der aus der Stadt floh, wodurch sich Mutians Hoffnungen auf einen direkten Einfluß auf die Universität zerschlugen, und es büßten auch noch einige andere ihrer Beschützer ihre Stellung ein, aber es kam dafür ein anderer Förderer der Humanisten, Henning Goede, wieder zur Macht. Außerdem sorgte Spalatin am kursächsischen Hof

203 Vgl. Abe: AaO, 321-351; Krapp: AaO, 84-89.

dafür, daß keine Maßnahmen gegen die Humanisten ergriffen wurden, obgleich Mutian die Politik der Mainzer unterstützt hatte.[204] Es trat aber innerhalb der Humanisten eine Verschiebung ein.

Eoban Hessus, der 1513 seinem Namen noch »Helius« vorangestellt hatte, kehrte Ende Juni 1514 wieder nach Erfurt zurück, wo er in alter Freundschaft von Cordus begrüßt und von Heinrich Eberbach als Gast aufgenommen wurde. Mutian versuchte, ihm eine Stellung zu verschaffen und durch eine gute Heirat zu versorgen. Hessus heiratete aber seine Jugendliebe Katharina Spater, deren Vater keineswegs wohlhabend war und die auch nicht als hübsch galt. Diese Heirat brachte Hessus Sticheleien von seiten Mutians und des Crotus Rubianus ein, die dieser nicht schweigend hinnahm, so daß es zu einer Verstimmung kam. Der Arzt Georg Sturz kaufte noch 1514 das Haus, in dem Hessus wohnte, von dessen Schwiegervater, wodurch die Erfurter Humanisten ein neues Zentrum erhielten. Dieses Haus hieß die »Engelsburg«. Eoban Hessus, der gefeierte Dichter Deutschlands, wurde nun immer mehr zu einem Anziehungspunkt für die Humanisten, so daß der in Gotha wohnende Mutian, der außerdem die Zurückgezogenheit dem geselligen Treiben vorzog, zurücktrat. Reuchlin hatte den Namen »Eoban« aus einem griechischen Wort für König abgeleitet, was Hessus begeistert aufnahm. Seine Engelsburg wurde zum Königsschloß, er zum König, seine Frau zur Königin, seine Kinder zu Prinzen und Prinzessinnen, die Freunde zu Fürsten und Herzögen. So versammelten sich nach und nach um ihn: Peter und Heinrich Eberbach, Justus Jonas, Caspar Schalbe, Justus Menius, Johannes Draco, Johannes Femelius, Michael Nossen, Euricius Cordus, Tilmann Platner, Adam Crafft (= Vegetius Crato), Jakob Mycillus, Antonius Niger, Heinrich Ort, Johannes Walter aus Melsungen, Johannes Meckenbach (= Megobacchus), Melchior Hassel (= Coryletus) und Johannes Feige (= Ficinus) sowie Georg Petz (= Forchheim). Wahrscheinlich hielt sich auch Herbord von der Marthen dazu. 1518 kam noch Joachim Camerarius hinzu, der durch seine »Narratio de Helio Eobano Hesso« zum Historiographen dieses Kreises wurde.[205] Johann Lang trat ebenfalls mit diesem Kreis in Verbindung, doch von ihm soll in dem Abschnitt über die Augustinereremiten die Rede sein.

Der »literarische Hofstaat« des Eoban Hessus machte unter Mutians Anregung zunächst die »Reuchlinmode« mit.[206] Dann wandte sich der begeisterungsfähige

204 Abe: AaO, 286-293.
205 Ebd, 352-363; Krapp: AaO, 91 f.
206 Krapp: AaO, 86.

und begeisternde Hessus den Fragen des nationalen Humanismus zu, wozu ihn Huttens »Epistola ad Maximilianum Caesarem Italie fictitia« anregte.[207] Hutten hatte sich übrigens 1506 eine kurze Zeit bei den Erfurter Humanisten aufgehalten, wobei er sich besonders mit Hessus angefreundet hatte.[208] Hessus dichtete 1516 die Elegie »Responsio Maximiliani Augusti Helio Eobano Hesso autore«. Darin griff er die weltlichen Herrschaftsansprüche des Papstes an und beklagte die Uneinigkeit des Reiches, durch die es zu Beratungen ohne Ende, aber nicht zu Taten käme. Daneben griff er das ausschweifende Leben an, so wie im gleichen Jahre in der »De vitanda ebrietate Elegia« die Trunksucht als ein deutsches Übel, da es die Nation entnervte. So wurde Eoban Hessus neben Hutten zu einem Herold des deutschen nationalen Humanismus.[209] 1517 erlangte er endlich einen Lehrauftrag an der Philosophischen Fakultät, wo seine Vorlesungen zur Hauptattraktion für die Studenten wurden.[210]

Hessus blieb aber nun nicht bei dem nationalen Humanismus, sondern er wandte sich bald einem neuen Gegenstand zu, den ihm Mutian vertraut machte: Erasmus von Rotterdam. Durch seinen Briefwechsel mit Erasmus hatte sich Mutian den humanistisch-theologischen Fragen zugewandt. Er erkannte ihn als einen »instaurator theologiae« an.[211] Die jüngeren Erfurter Humanisten übernahmen Mutians Erasmusverehrung und steigerten sie zu einer »Erasmusmode«. Ihre Briefe durchsetzten sie mit Erasmuszitaten. Erasmus wurde zum Maßstab für alle Urteile. Autographen des Erasmus wurden wie Reliquien herumgereicht. Als Edward Lee der Ausgabe des Neuen Testamentes durch Erasmus 600 Fehler vorhielt, verteidigten die Erfurter ihren Heiligen mit lautem Geschrei. Schließlich wollten sie aber auch den Vergötterten sehen. Darum begannen im Herbst 1518 die Wallfahrten zu Erasmus, die Hessus selbst eröffnete. Danach verlieh er seiner Erasmusbegeisterung in dem Carmen heroicum »Helij Eobani Hessi a profectione ad Desiderium Erasmum Roterodamum Hodoeporicon« Ausdruck, das Erasmus nicht wenig geschmeichelt in Löwen nachdrucken ließ.

Auf dem Höhepunkt der Erasmusbegeisterung können wir die Erfurter Humanisten verlassen. Sie bildeten offensichtlich einen begeisterungsfähigen Kreis,

207 Ulrich von Hutten: Schriften. Hrsg. von Eduard Böcking. Bd. 1. Leipzig 1859, 14* f. 106-123; 3 (1862), 329 f.

208 Abe: Die Universität Erfurt in ihren berühmtesten Persönlichkeiten, 76 f.

209 Abe: Der Erfurter Humanismus und seine Zeit, 365 f.

210 Krapp: AaO, 90.

211 Der Briefwechsel des Conradus Mutianus. Hrsg. von Karl Gillert. Bd. 2. Halle 1890, 228 (563), Konrad Mutian an Johann Lang am 13. Juni 1516 aus Gotha.

aus dem einige ihre gewandte Feder in den Dienst einer Sache zu stellen vermochten, aber welcher? Marschalk hatte sich im wesentlichen auf Fragen der Rhetorik beschränkt, die scholastische Lehrmethode angegriffen und Grundsteine für das Erlernen des Griechischen und des Hebräischen gelegt. Mutian war ohne Zweifel vielseitiger. Seine Gedanken erstreckten sich bis zu einer humanistischen Lebensanschauung, aber es fehlte ihm ein durchschlagender Leitgedanke. In seinen Briefen vermochte er zwar viele Fragen im humanistischen Sinn zu behandeln und seine Gesinnungsgenossen zur Parteinahme für Wimpfeling, Conradi, vor allem aber Reuchlin und Erasmus zu gewinnen, doch er bildete keine Schule, die feste Lehren vertrat, wie z. B. die Florentiner Akademie oder Erasmus. Es war daher wohl nicht zufällig, daß er ein Freund der Satire war. Hessus hatte eine große dichterische Begabung, ihm fehlten aber sachliche Ziele noch mehr als Mutian. Er stand daher in der Gefahr, der er auch erlegen ist, der jeweiligen Mode zu folgen, so daß er von Reuchlin über Hutten und Erasmus zu Luther gelangte, dem er erst nach einer Zeit der Entfremdung treu blieb. So waren die Erfurter Humanisten nach Marschalk zwar rührig und erfolgreich beim Verbreiten humanistischer Gedanken und der Verteidigung einzelner Humanisten, ob von ihnen aber ein tiefer geistesgeschichtlicher oder gar spezifisch theologischer Impuls ausgegangen ist, bleibt eine offene Frage.

4 *Der Humanismus bei den Augustinereremiten*

Nachdem schon einige Beispiele dafür angeführt wurden, daß der Humanismus von Anfang an bei den Augustinereremiten eine Heimstätte fand, geht es jetzt darum, nachzuspüren, welche humanistischen Einflüsse Luther in seinem Orden umgeben haben könnten.

Luthers Generalvikar, Johannes von Staupitz, begann 1497 in Tübingen mit dem Theologiestudium. Es war das gleiche Jahr, in dem der Humanist Heinrich Bebel in Tübingen Professor für Poesie und Beredsamkeit wurde. Er bekämpfte offen die scholastische Lehrmethode und wandte sich neben seiner lateinischen Dichtung der deutschen Geschichte und der deutschen Sprache zu.[212] Ob von Staupitz bei ihm hörte, wissen wir nicht. An der Theologischen Fakultät wirkten Konrad Summenhart und Paul Scriptoris. Summenhart, der von Bebel und Wimpfeling als Humanist geschätzt wurde, trat als Lehrer des Hebräischen hervor. Wenn er es darin auch nicht zur Vollkommenheit brachte, so war er doch immerhin der Lehrer des Konrad Pellikan, der 1501 mit einem Lehrbuch der hebräi-

212 Ristow: AaO, 710.

schen Sprache an die Öffentlichkeit trat und später einer der wichtigsten Mitarbeiter der Züricher Bibelübersetzung wurde. Summenhart pflegte der Gastgeber Reuchlins zu sein, wenn dieser nach Tübingen kam. Mit Scriptoris zusammen drängte er auf ein intensives Bibelstudium, das er an den Universitäten durch Aristoteles und Averroes und in den Klöstern durch Landwirte und Jäger verdrängt sah.[213] So versuchten in Tübingen Bebel, Summenhart und Scriptoris, die scholastische Lehrmethode zurückzudrängen.

Einen Ausspruch Summenharts hat sich von Staupitz offensichtlich zu eigen gemacht, da er ihn nach Luthers Bericht oft zitierte: »Quis liberabit me ab ista rixosa theologia?«[214] Die Abkehr von der scholastischen Theologie als Streittheologie war ein Wesenszug des Humanismus. Je mehr sich die Humanisten ihres Gegensatzes zur Scholastik bewußt wurden, desto mehr verbanden sie diese Einstellung mit Spott gegenüber den Scholastikern.[215] Es ist bemerkenswert, daß Luther in derselben Tischrede berichtete, von Staupitz habe zuerst das Bibelstudium wieder eingeführt.[216] Tatsächlich war das Drängen auf das Schriftstudium das wichtigste Anliegen der von ihm ausgearbeiteten und durch den Konvent in Nürnberg 1504 angenommenen Konstitution für die deutschen Observanten.[217]

Die Abkehr von der scholastischen Lehrmethode und von scholastischen Spekulationen und die Hinwendung zu verstärktem Bibelstudium und zu praktischer Frömmigkeit brachten von Staupitz wiederholt mit Humanisten in Berührung. Und es war wohl kein Zufall, daß unter den Männern, die von Staupitz für die Wittenberger Universität warb, auch Humanisten waren.[218] Als Christoph Scheurl 1512 als Ratskonsulent nach Nürnberg ging, veranlaßte er von Staupitz, mit dem er sich angefreundet hatte, noch im gleichen Jahr dort zu predigen. Der

213 Th(eodor) Kolde: Die deutsche Augustiner-Congregation und Johannes von Staupitz. Gotha 1879, 213-215; Bernhard Walde: Christliche Hebraisten Deutschlands am Ausgang des Mittelalters. Münster 1916, 153-156.

214 WA TR 5, 99, 14-16 (5374), Sommer 1540.

215 Vgl. Erasmus von Rotterdam: Encomium moriae (1. Aufl. erschien 1511 in Paris), Kap. 53, in dem er die Torheiten der Theologen aufs Korn nahm.

Kolde: AaO, 215, möchte in Summenharts Ausspruch keinen bewußten Gegensatz zur scholastischen und biblischen Theologie, sondern nur ein Unbehagen über die Schulstreitigkeiten in Tübingen sehen. Trotzdem ist aber die Abkehr des der biblischen Ursprachen kundigen Humanisten von der scholastischen, durchaus nicht zugleich biblischen, Theologie spürbar.

216 WA TR 5, 99, 13 (5374).

217 Kolde: AaO, 223 f.

218 Vgl. unten Seite 95-97.

Prediger fand großen Anklang. 1516 wurde er sogar der Mittelpunkt eines Kreises, zu dem Andreas und Martin Tucher, Hieronymus Ebner, Kaspar Nützel, Hieronymus Holzschuher, Georg Beheim, Lazarus Spengler, Jakob Welser, Siegmund und Christoph Fürer, Albrecht Dürer und als rührigstes Mitglied Christoph Scheurl gehörten. Nach Humanistenart bezeichneten sie sich als eine sodalitas, und zwar als Sodalitas Staupitziana. Damit wurde die Verbindung zwischen den Nürnberger Augustinereremiten und den Nürnberger Bürgern fortgesetzt und vertieft. Diesem Kreis schloß sich schließlich auch Willibald Pirckheimer an.[219] Um Pirckheimer dafür zu gewinnen, bemühte sich von Staupitz, diesem zu beweisen, daß die Augustinereremiten für die humanistischen Studien aufgeschlossen seien. Er bat Johann Lang, an Pirckheimer griechisch und lateinisch zu schreiben, »damit er endlich unsere Augustinerkongregation ganz vom Ungebildetsein [barbaria] freispricht«.[220] Dem Generalvikar lag es also am Herzen, daß sein Orden vor den Humanisten bestehen konnte. Mutian erkannte das an, denn er zählte von Staupitz zu den »docti« und bewog Spalatin, sich ihm zu nähern.[221]

Von Staupitz ist zwar selbst literarisch nicht als Humanist hervorgetreten, aber es läßt sich auch nicht übersehen, daß er mindestens seit 1497 mit dem Humanismus in Berührung kam und mit Humanisten befreundet war. Sowohl der Augustinereremitenorden als auch die Wittenberger Universität verdanken ihm, daß er beide nicht nur nicht zu antihumanistischem Streit anführte, sondern in beiden Körperschaften die Humanisten gewähren ließ, ja sie sogar förderte. Es lag ihm nicht nur bei seinem Orden daran, vor der humanistischen Bewegung bestehen zu können, sondern das sollte auch für die Leucorea gelten.[222] Damit setzte er die dem Humanismus gegenüber aufgeschlossene Haltung seines Ordens fort und konnte ganz mit dem Verständnis des Ordensgenerals Aegidius von Viterbo rechnen.

219 Vonschott: AaO, 112-117; Adolf Engelhardt: Die Reformation in Nürnberg. Mitteilungen des Vereins für die Geschichte der Stadt Nürnberg 33 (1936), 26f.

220 Kolde: AaO, 439f (8). Johannes von Staupitz an Johann Lang am 14. November 1516 aus Nürnberg.

221 Krapp: AaO, 101. Leider läßt sich der Zeitpunkt dieses Vorgangs nicht feststellen, da in dem von Krapp ohne Datum angeführten Brief des Georg Spalatin an Johannes von Staupitz (Codex Gothanus 399, 274^{v}) steht: »multis adhuc annis, reverende pater, mihi suasit Mutianus . . . ut tuam conciliorem reverentiam.«

222 David Curtis Steinmetz: Misericordia Dei. The Theology of Johannes von Staupitz in its late medieval setting. Leiden 1968, hat sich auf die Beziehungen des von Staupitz zur Scholastik, Mystik und Luther beschränkt.

Beide waren Vertreter der Observanz, die sie möglichst weit in ihrem Orden ausbreiten wollten. Darum hatte von Staupitz eine starke Stütze in seinen diesbezüglichen Plänen.[223] Aegidius war aber darüber hinaus ein ganz ausgeprägter Humanist italienischer Prägung, so daß er sich gut in das von Toffanin entworfene Bild des Humanismus einfügen läßt.

Als Aegidius von 1490 bis 1493 seinem Ordensstudium in Padua nachging, begann er bereits seinen Kampf gegen die aristotelische Scholastik. Er war davon überzeugt, die Philosophie des Aristoteles sei die Ursache zahlloser Häresien und Katastrophen der Kirche. Er förderte daher auf dem Fünften Laterankonzil das Zustandekommen der beiden einzigen dogmatischen Entscheidungen dieses Konzils, durch die die Unsterblichkeit der Seele und ihre Individualität gelehrt und die Lehre von der doppelten Wahrheit verdammt wurde. Damit sollte der averroistische Aristotelismus getroffen werden, wie er damals besonders in Padua vertreten wurde.[224]

Dieser Abwendung von Aristoteles entsprach eine starke Hinwendung zu Platon. Aegidius war 1494/95 in Florenz und schloß sich hier ganz den Gedanken des Marsilio Ficino an. Er studierte Platon im Urtext, beschaffte sich die entsprechenden Werke für seine Bibliothek und regte Aldus Manutius zum Druck der Werke Platons an. Das alles hinderte ihn aber nicht daran, Platon mit den Augen Augustins zu lesen und vor allem die Übereinstimmung der Philosophie Platons mit den christlichen Glaubenswahrheiten zu sehen. Ihm ging es um die pia philosophia, um die Einheit von platonischer Philosophie und Theologie. Der Weg des Glaubens bestand nach seiner Meinung in der Abkehr von der Welt der Schatten und der Hinwendung zur Sonne der Gerechtigkeit, die er J 1, 7-9 fand und der Sonne in Platons Höhlengleichnis entsprechen sollte. Das geschah durch Kontemplation, die die göttlichen Wahrheiten durch Abkehr vom Leib und Besinnung auf die Seele suchte und damit zugleich die göttliche Liebe gewann. So verknüpften sich mit seiner Erkenntnislehre seine ethischen Anschauungen und die daraus hervorgehenden Reformpläne.[225]

Aegidius folgte aber noch einer anderen humanistischen Anregung. Durch Giovanni Pico della Mirandola wurde er auf die Kabbala aufmerksam, der er sich immer stärker widmete, weil er die feste Überzeugung gewann, nur ihre

223 Kolde: AaO, 231-234. 238. 257. 312.

224 John W. O'Malley: Giles of Viterbo on Church and Reform. A Study in Renaissance Thougth. Leiden 1968, 7. 40-49.

225 Ebd, 49-54.

Kenntnis würde die Geheimnisse der Schrift erschließen. Das Studium der hebräischen und der aramäischen Sprache rückte in den Vordergrund und damit auch das Schriftstudium. Dies brachte ihn mit Reuchlin in Verbindung. Aegidius kam auf diese Weise zu exegetischen Anschauungen, die sich von anderen Humanisten grundsätzlich unterschieden. Während diese durch ihre Sprachstudien das Schriftverständnis von der Überfremdung durch die scholastische Theologie und auch weitgehend von der figuralen Auslegungskunst befreiten und sich stark dem sog. Literalsinn zuwandten, ging es Aegidius gerade um das Erfassen des verborgenen Schriftsinnes, was mit Hilfe der Kabbala geschehen sollte.[226]

Beides, sowohl das neuplatonisch-christliche Verständnis Platons als auch das Interesse für einen verborgenen Schriftsinn, fand Aegidius bei Augustin, den er für den Gründer seines Ordens hielt. Es ist verständlich, daß die dem Orden eigene Augustinverehrung durch diese Vorstellungen vergrößert werden mußte. So erwies sich der Humanismus auch bei Aegidius als Förderer des Augustinstudiums.

Aegidius teilte das Bewußtsein der italienischen Renaissance, in einem neuen Zeitalter zu leben, das er auf die Kirche zu übertragen versuchte. Da er einer Dekadenztheorie huldigte, nach der es seit dem Goldenen Zeitalter Christi und der Apostel stetig abwärts gegangen sei, sah er nun das letzte Zeitalter angebrochen, in dem Gott selbst die Kirche und auch die Welt wieder aufrichte, was durch eine Restauration alter orthodoxer Zustände geschehen sollte. Die Forderung zur Rückkehr war den Humanisten gemein. Für Aegidius war aber Rom zugleich das Haupt der Kirche, so daß es keine Erneuerung auf Kosten Roms und der von ihm gefällten Lehrentscheidung geben konnte. So blieb nur Raum für eine Kritik an Mißbräuchen und die Erneuerung des christlichen Lebens. Praktisch bedeutete dies, daß er für die Ausbreitung der Observanz in seinem Orden arbeitete und darüber hinaus versuchte, ihre Ideale auch im Leben der Kirche zur Geltung zu bringen.

Als Ordensgeneral schrieb er: »Sumus die noctuque in labore reformandi . . .«, was seine Schreiben bestätigten.[227] So kehrte in den Angaben seines Registers über

226 Ebd, 67-99.

227 Ebd, 149, Anm. 1, Aegidius von Viterbo an Stefano Zoalio am 3. Oktober 1508. Ebd, 150: »Quite literally every page which survives of Gile's registers as general of the order contains the word ›reformatio‹, and this litany reaches a climax towards the end of his term of office...«

228 Documents pour servir à l'histoire de la province augustinienne de Cologne. Extraits des registres des prieurs généraux (1507-1551). Hrsg. von Norbert Teeuwen und Albéric de Meijer. Augustiniana 18 (Heverlee-Louvain 1968), 116-133.

die Briefe, die er an die Ordensprovinz Köln schickte,[228] die Aufforderung zur Reformation ständig wieder, wobei die reformatio meist nicht erläutert, zweimal durch einen Hinweis auf die vita communis ergänzt wurde. Aegidius setzte sich ohne Zweifel aus tiefster Überzeugung für diese Reform ein. Als jedoch auf dem Laterankonzil die Bischöfe den Orden heftig angriffen, war die Reform für den Orden zur Notwendigkeit geworden. Aegidius forderte daher nun alle Klöster unter Hinweis auf diese Gefahr zur Reform auf. Wenn es dabei auch nur um die Rückkehr zu den Idealen des Ordens, praktisch um die Durchsetzung der Observanz ging, so konnte es doch nicht ausbleiben, daß das Bewußtsein der Reformbedürftigkeit des Ordens und darüber hinaus auch der Kirche allgemein werden mußte, so daß ein Wille zu einer Reformation entstehen konnte, der Rom eine andere Stelle zuwies als Aegidius.

Aegidius wollte aber nicht nur die Lebensführung seines Ordens verbessern, sondern auch das Ordensstudium, denn nach seiner Überzeugung hingen ja erkennen und richtig handeln aufs engste zusammen. Er erhöhte darum die Studienanforderungen und legte größeren Wert auf Schriftstudium. Er regte einzelne an, Hebräisch zu lernen und die Kabbala zu studieren, aber er führte keine Studienreform durch, die auf seinen humanistischen Überzeugungen beruht hätte. Das wäre sehr schwierig gewesen, weil das Ordensstudium für einige die Vorbildung für das Universitätsstudium war und daher auf dieses bezogen sein mußte. Folgerichtig erwartete er daher später von Karl V. eine Universitätsreform.[229]

Wenn es auf diese Weise auch zu keiner durchschlagenden Veränderung bei den Augustinereremiten kam, so ist doch deutlich, daß der General dieses Ordens die humanistischen Studien nicht beargwöhnte, sondern förderte und jeder mit dem Verständnis seines höchsten Vorgesetzten rechnen konnte, der sich dem Studium der biblischen Sprachen widmete oder diesen in dem ihm anvertrauten Bereich zum Vorwärtskommen verhalf, wie z. B. von Staupitz.

Johann Lang folgte Luther 1506 ins Augustinerkloster zu Erfurt nach. Von ihm wissen wir auch, daß er seine humanistischen Studien, die sich vor allem dem Griechischen zugewandt hatten, deshalb nicht unterbrach. Er blieb mit Petreius in Verbindung, den er um Auskunft über einzelne Schriftsteller, Ausgaben und auch um Worterklärungen bat.[230] Auf Langs Anfrage unterrichtete Petreius in einem undatierten von Burgdorf auf Ende 1506 angesetzten Brief den »Augustinianae familiae iniciatus« über die »Tabula« des Kebes Thebanus, eine griechi-

229 O'Malley: AaO, 172 f. 176.
230 Burgdorf: AaO, 104-107.

sche Allegorie über das Leben, die oft als Schulbuch verwendet wurde.[231] Ein andermal bat Lang Petreius um dessen Liviusausgabe, um seine eigene damit zu vergleichen, woraufhin er ausführliche Auskunft über Livius erhielt.[232] Petreius konnte Lang sogar im Kloster besuchen, da seine Familie ihr Erbbegräbnis auf dem Friedhof der Augustinereremiten hatte, wo der Vater des Petreius 1508 beigesetzt wurde, und außerdem ihre Beichtväter in diesem Kloster hatte.[233]

Petreius, der Lang manches Buch lieh oder auch sonst verschaffte, schickte ihm auch Wimpfelings »De integritate«. Er erhielt es mit Glossen versehen zurück, in denen Lang versucht hatte, die alte Anschauung zu verteidigen, Augustin sei ein Mönch gewesen. Petreius vertrat den Standpunkt Wimpfelings und drohte Lang an, er werde mit den Seinigen in einer grausigen Niedermetzelung zugrunde gehen, wenn sie Wimpfeling öffentlich angriffen und dies nicht mit den besten Gründen täten.[234] Durch diesen Brief wird deutlich, daß der Erfurter Konvent durch Petreius auf die Schrift Wimpfelings gestoßen wurde und selbst der Humanist Lang durchaus nicht sogleich Wimpfelings Partei ergriff. Es konnte aber nicht ausbleiben, daß diese für Lang und seine Ordensbrüder wichtige Frage zum intensiven Augustinstudium unter ihnen führen mußte.

Im Streit um die Erweiterung der Observanz kam Lang auf die Seite des von Staupitz gegen den Erfurter Konvent zu stehen, so daß von Staupitz ihn mit Luther zusammen 1511 nach Wittenberg nahm. Er wurde dort 1512 magister artium und begann Griechisch zu unterrichten. Er übernahm die Philosophieprofessur, die Luther innegehabt hatte, und las über die Physik und die Ethik des Aristoteles, wozu er den griechischen Urtext heranzog.[235] Am 4. November 1514 erschien das »Enchiridion Sixti Philosophi Pythagorici . . .«, das Sixtus II. zugeschrieben worden war. Lang entdeckte Quintus Sextus, Haupt einer stoisch-pythagoräischen Philosophenschule, als Autor.[236] Im Vorwort wandte er sich gegen die scholastischen Philosophen, da sie »rancidas quaestiunculas et bonis et sacris anteponunt litteris«.[237] Danach gab er mit einer Vorrede vom 15. Juni 1515

231 Ebd, 122 f (I), Petrus Eberbach an Johann Lang (Ende 1506 aus Erfurt).

232 Ebd, 123 f (II), Petrus Eberbach an Johann Lang an einem Sonnabend im November (1507 aus Erfurt).

233 Vgl. ebd, 105.

234 Ebd, 124 f (III), Petrus Eberbach an Johann Lang am 5. September 1508 (aus Erfurt).

235 Walter Friedensburg: Geschichte der Universität Wittenberg. Halle 1917, 97 f.

236 Martin Burgdorf: Johann Lange, der Reformator Erfurts. Kassel 1911, 18. - Rostock, theol. Diss.

237 Max Steinmetz: Die Universität Wittenberg und der Humanismus (1502-1521), 123 (vgl. Anm. 247).

zwei Hieronymusbriefe heraus, von denen der eine die weltlichen Wissenschaften gegen die verteidigte, die sie den Christen untersagen wollten, und der andere sich für die Mädchenerziehung aussprach.[238] In der Vorrede wandte er sich gegen diejenigen, die außer Ockham, Scotus, Capreolus und die übrigen Schriftsteller dieser Art nichts lesen und bei denen die Autorität dieser Scholastiker größer ist als die von Hieronymus, Augustin und Ambrosius.[239] Hier wurde ein entscheidender Programmpunkt des Humanismus vorgetragen: die Kirchenväter müssen gegen die Scholastiker zur Geltung gebracht und ihnen vorgezogen werden.

Ebenfalls in das Jahr 1515 fällt der Beginn des Briefwechsels zwischen Lang und Mutian. Den Anlaß dazu gab die Predigt Luthers am 1. Mai in Gotha, über die sich Mutian bei Lang erkundigte. Mutian empfahl Lang dem Eoban Hessus, um eine humanistische Freundschaft zu knüpfen. Er wußte nicht, daß die beiden schon aus der Zeit vor Langs Klostereintritt befreundet waren.[240] Mutian war also mit den Beziehungen der Angehörigen des früheren Marschalkkreises unter sich und mit anderen Humanisten nicht vollständig vertraut. In dem Briefwechsel zwischen Mutian und Lang ging es vor allem um humanistische Werke, wobei Lang durch seine Bibliothek mit 600 Griechen, über die Justus Menius Mutian berichtet hatte, in der Regel der Gebende war.[241] Auch die Hieronymusausgabe des Erasmus von Rotterdam erhielt Mutian von Lang.[242] Als er sie zurücksandte, legte er einen Brief bei, in dem er diese Ausgabe lobte und Lang aufforderte, sich Hieronymus zu widmen und ihm auf seinem Katheder den ersten Platz einzuräumen, Capreolus, Durandus, Scotus und Ockham dagegen sollten fallen.[243] Lang bedurfte dieser Aufforderung sicher nicht, sie wird ihm aber Mut gemacht haben, auf seinem Wege weiterzuschreiten. Während dieses Briefwechsels trat eine Veränderung ein. Lang wurde im Februar 1516 nach Erfurt zurückversetzt und von Luther vor dem 29. Mai[244] zum Prior eingesetzt. Nun konnte Lang auf das Ordensstudium in Erfurt einwirken. Der Leiter dieses Konventes war ein ausgewiesener Humanist! Und das war sicher kein Zufall, sondern geschah ganz

238 Friedensburg: AaO, 98.

239 Vgl. Steinmetz: AaO, 122, wo der wichtigste Abschnitt der Vorrede übersetzt wiedergegeben ist.

240 Der Briefwechsel des Conradus Mutianus. Hrsg. von Karl Gillert. Bd. 2. Halle 1890, 151 (491), Konrad Mutian an Johann Lang am 4. Mai 1515 aus Gotha. Zur Freundschaft mit Hessus vgl. ebd, Anm. 1.

241 Ebd 2, 232 (567), Konrad Mutian an Johann Lang (vor 1. Dezember 1516 aus Gotha).

242 Ebd 2, 233 (568), Konrad Mutian an Johann Lang am 1. Dezember 1516.

243 Ebd 2, 233-235 (569), Konrad Mutian an Johann Lang (Dezember 1516 aus Gotha).

244 WA Br 1, 40, 21-23 (14), Martin Luther an Konrad Mutian am 29. Mai 1516 aus Gotha.

im Sinne des Generalvikars, der, wie wir sahen, die humanistische Bildung in seinen Klöstern wünschte.

Langs humanistische Tätigkeit blieb aber nicht auf sein Kloster beschränkt, so wurden Eoban Hessus und Justus Jonas seine Schüler im Griechischen. Hessus war es mit wenig Ausdauer und Erfolg, während Jonas die Sache mit Ernst betrieb und sich eng an Lang anschloß.[245] Lang hatte nun zwar enge Verbindung zu dem Kreis um Hessus, ohne deshalb sein Schüler oder Anhänger zu sein. Als es schließlich ernsthaft um die humanistische Reform der Universität Erfurt ging, 1519-1521, waren weder Mutian noch Hessus die treibenden Kräfte, sondern Lang und Jonas,[246] wohl schon nicht mehr ohne Einfluß von Wittenberg.

So erhielt der Erfurter Konvent, zu dem seit 1512 auch der humanistenfreundliche Scholastiker Arnoldi gehörte, in Lang einen entscheidenden Vertreter des Humanismus. Aber es war nicht der Humanismus, dem es vor allem um das Lebensgefühl der italienischen Renaissance ging und der in Erfurt vor allem von Mutian vertreten und angeregt wurde, sondern ein Humanismus, der aus Marschalks Arbeiten herausgewachsen war, zu ernsthaften Kenntnissen des Griechischen führte und die Scholastiker nicht nur verspottete, sondern ihnen gegenüber die Kirchenväter und vor allem die Schrift zur Geltung brachte; denn Lang hatte noch in Wittenberg mit der Auslegung biblischer Bücher begonnen. Und dieser Humanismus spielte in Erfurt neben Mutian und dem Kreis um Hessus seine selbständige und für die Reform wirksamere Rolle.

5 *Der Wittenberger Humanismus*

An der Leucorea waren die Verhältnisse für die Humanisten denen der Erfurter Universität ähnlich, eher noch etwas günstiger. Es gab Fachvertreter, die selbst humanistische Neigungen hatten oder doch wenigstens sich dem Humanismus gegenüber aufgeschlossen zeigten, »Planstellen« für Humanisten und echte Humanisten.

Diese Ausgestaltung der Leucorea mag schon der Umstand gefordert haben, daß die neue Universität Studenten anziehen mußte und sich daher dem Humanismus nicht verschließen konnte. Daß sie aber tatsächlich in diesem Sinne erfolgte, lag an dem Willen des Kurfürsten Friedrich des Weisen und an den Männern, die mit der Vorbereitung der Gründung beauftragt waren: Martin Pollich von Mellerstedt und Johannes von Staupitz.

245 Krapp: AaO, 93.
246 Krapp: AaO, 97.

Pollich wurde der erste Rektor der Leucorea. Er hatte in seiner Jugend Verbindung zu Conrad Celtis und anderen Humanisten. Als Medizinprofessor in Leipzig focht er zwei Fehden durch. In dem Streit über das Wesen der Syphilis griff Pollich begeistert die 1497 erschienene Schrift des italienischen Humanisten Nicollò Leoniceno auf, was seinen Kollegen Simon Pistoris zu Entgegnungen veranlaßte. Pollich ging aus dem Streit als Sieger hervor. Da er aber den Theologen Konrad Wimpina in Verdacht hatte, Pistoris unterstützt zu haben, griff er auch diesen an, indem er sich gegen Wimpinas Anfeindungen der Humanisten wandte. Dabei verwickelte er sich jedoch in theologische Fragestellungen, so daß er froh sein konnte, als der Streit 1504 beigelegt wurde.

Als Rektor der Leucorea schuf er nun keineswegs eine humanistische Universität, auch keine antischolastische Medizinische Fakultät, sondern er verlegte seine Haupttätigkeit in die Theologische Fakultät, wo er die via Thomae vertrat und schließlich auch entsprechende Lehrbücher herausgab. Bei der Beurteilung dieser Tatsache sollte man nicht zu schnell davon sprechen, daß Pollich seinen humanistischen Anfängen untreu geworden sei oder sein Humanismus überhaupt nicht viel bedeutet habe, sondern vielmehr sehen, daß der Humanismus in Deutschland damals als Lehrfach vor allem in der Poetik, Rhetorik und Sprachausbildung vertreten war und die Umgestaltung der höheren Fakultäten im humanistischen Sinne erst ihres Meisters noch harrte.[247]

Ähnlich wie bei Pollich verhielt es sich auch mit dem ersten Dekan der Theologischen Fakultät, Johannes von Staupitz, nur daß dieser für die Erhaltung der Scholastiker weniger als jener tat, für die Förderung des Humanismus aber mehr. Durch ihn nahm sich die Leucorea die Verfassung der Tübinger Universität zum Vorbild,[248] an der die Humanisten schon einen Platz erhalten hatten. In Tübingen warb von Staupitz auch Lehrkräfte, unter ihnen Hieronymus Schurff, der seit 1501 in Tübingen Jura studierte. Schurff hatte seinen Humanismus aus Basel mit-

247 Theodor Grüneberg: Martin Pollich von Mellerstedt, der erste Rektor der Wittenberger Universität. In: 450 Jahre Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Bd. 1: 1502-1817. Halle 1952, 87-91; Max Steinmetz: Die Universität Wittenberg und der Humanismus (1502-1521). In: Ebd 1, 109 f; Kurt Aland: Die Theologische Fakultät Wittenberg und ihre Stellung im Gesamtzusammenhang der Leucorea während des 16. Jahrhunderts. In: Ebd 1, 161 f. Die Beurteilung Pollichs ist schon in den Beiträgen dieser Festschrift unterschiedlich, wobei Aland darauf zielt, vor Überschätzung des Humanismus vor Luthers Universitätsreform zu warnen, während Steinmetz klar sieht, daß Pollich der Vertreter eines friedlichen Nebeneinander von Scholastik und Humanismus war und dadurch den späteren Sieg des Humanismus vorbereitete.

248 Steinmetz: AaO, 107 f.

gebracht. In Tübingen hörte er Summenhart, durch den von Staupitz vielleicht auf ihn aufmerksam wurde.[249]

Als Friedrich der Weise mit seinem Bruder Johann zusammen am 24. August 1502 ein Patent herausgab, in dem er die Eröffnung der Universität auf den 18. Oktober 1502 festsetzte und Studenten warb, zählte er außer den üblichen Lehrfächern ausdrücklich noch »poeterey vnd andern künsten« auf.[250] Die Eröffnungsrede hielt Hermann von der Busche, der als Professor für Rhetorik gewonnen worden war. An humanistischen Lobreden bei feierlichen Anlässen hat es auch dann in den folgenden Jahren nicht gemangelt.[251] An der Artistischen Fakultät gab es eine philosophische und eine humanistische Abteilung. Im Vorlesungsplan nahmen sie aufeinander Rücksicht, so daß die Studenten durch ihre Pflichtvorlesungen in der philosophischen Abteilung nicht an dem Besuch der humanistischen Veranstaltung gehindert wurden.[252] Nikolaus Marschalk unterrichtete Griechisch,[253] vermutlich auch Hebräisch.[254]

Der für den Humanismus günstige Anfang verlor aber rasch an Glanz, da von der Busche schon 1503 und Marschalk 1505 von Wittenberg weggingen. Hermann Trebelius, ein Schüler des letzteren, übernahm Marschalks Verlegertätigkeit und einen Teil seiner Lehrtätigkeit. Er unterrichtete von 1504 bis 1506 Griechisch.[255] Dazu brachte Trebelius eine Εισαγωγη προσ των γραμματων ελληνων heraus, die auf Marschalks Anleitungen beruhte.[256] In deren Widmung forderte er die Theologen auf, griechische Bücher zu lesen, da auch die Heilige Schrift griechische Buchstaben habe.[257] Damit hatte der von Marschalk geprägte Humanismus einen neuen Programmpunkt formuliert: den Zugang zum rechten

249 Wiebke Schaich-Klose: D. Hieronymus Schürpf. Leben und Werk des Wittenberger Reformationsjuristen 1481-1554. Trogen/Schweiz 1967, 16-18. - Tübingen, rechtswiss. Diss. 1966.

250 Anton Blaschka: Der Stiftsbrief Maximilians I. und das Patent Friedrichs des Weisen zur Gründung der Wittenberger Universität. In: 450 Jahre Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 1, 84.

251 Steinmetz: AaO, 108. 112; vgl. z. B. die am 18. Januar 1503 von Nikolaus Marschalk gehaltene und 1967 in Saint Louis/Mo. von Edgar C. Reinke und Gottfried G. Krodel prachtvoll herausgebrachte »Oratio habita albiori academia in alemania iam nuperrima ad promotionem primiorum baccalauriorum numero quattuor et viginti anno domini mccccciii Albiori in Sassonia«.

252 Friedensburg: AaO, 66.

253 Steinmetz: AaO, 116.

254 Bauch: Die Einführung des Hebräischen in Wittenberg, 146.

255 Steinmetz: AaO, 117.

256 Bauch: Die Universität Erfurt im Zeitalter des Frühhumanismus, 156.

Schriftverständnis öffnet nicht die scholastische Logik und Begrifflichkeit, sondern das Studium der Ursprachen. Wurde diese Forderung anerkannt, mußte das Studium dieser Sprachen für die zukünftigen Theologen obligatorisch werden. Doch daran war noch nicht zu denken. Die Humanisten konnten zunächst froh sein, daß um 1506 - ganz im Sinne der Widmung des Aquilonipolensis[258] - das »Doctrinale« des Alexander Gallus aus dem Lehrplan verdrängt wurde. Der Humanist Johannes Crispus gab in Wittenberg die Grammatik des Sulpitius Verulanus heraus und schrieb im Vorwort, von Staupitz und Pollich hätten bestimmt, daß über diese Grammatik statt über das »Doctrinale« gelesen werden sollte.[259]

Hatte bis zu diesem Zeitpunkt das Programm des Marschalkkreises im Vordergrund gestanden, nämlich die Verbesserung der Sprachausbildung auf Kosten der scholastischen Sprachausbildung oder Lehrmethode überhaupt, so erhielt der Wittenberger Humanismus nun einen neuen Akzent durch Einflüsse aus Italien.

1506 zeichnete der Generalvikar von Staupitz die Promotion des Christoph Scheurl zum Dr. utriusque iuris in Bologna durch seine Gegenwart aus und gewann ihn für Wittenberg.[260] Scheurl übernahm von Bologna den Rotolus und brachte am 1. Mai 1507 ein Vorlesungsverzeichnis heraus, in das auch die Vorlesungen »In humanis litteris« aufgenommen wurden.[261] Scheurl verfaßte auch die neuen Satzungen der Universität Wittenberg vom 1. Oktober 1508.[262] Dabei fallen humanistische Redewendungen ins Auge.[263] Gleich am Anfang wurde mitgeteilt, die Universität sei zum Lobe »dei optimi maximi« und mit Zustimmung des »Julius pontifex maximus« eingerichtet worden. Die Theologische Fakultät erhielt den »divus Paulus« als Schutzpatron. Ähnliche Ausdrücke kommen auch in den Satzungen für die Theologische Fakultät vom 15. November 1508 vor,[264]

257 Friedensburg: AaO, 76, Anm. 1: »Tu quoque Cecropios, moneo, pecurre libellos, / Cui cinxit sacrum rasa capella caput! / Plura tibi Argolicae praebebunt commoda chartae, / Namque habet Argoas pagina sacra notas.«

258 Vgl. oben Seite 66.

259 Gustav Bauch: Wittenberg und die Scholastik. Neues Archiv für Sächsische Geschichte und Altertumskunde 18 (1897), 308-310.

260 Kolde: AaO, 231.

261 Urkundenbuch der Universität Wittenberg. Teil 1: 1502-1611. Bearb. von Walter Friedensburg. Magdeburg 1926, 14-17 (17).

262 Ebd 1, 18-31 (22). Vgl. Hans Hartwig: Die Verfassung der Universität Wittenberg, ihre ursprüngliche Form und deren Grundlage. In: 450 Jahre Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 1, 96.

263 Darauf wies Steinmetz: AaO, 115, hin.

264 Urkundenbuch der Universität Wittenberg 1, 31-39 (23).

wo ziemlich am Anfang Augustin als »gymnasii nostri tutelaris deus« bezeichnet wurde, wozu Karlstadt allerdings an den Rand schrieb: »blasphemia contra deum«. Diese neuen Statuten hatten aber nicht nur eine humanistische Ausdrucksweise, sondern sie gewährten den Humanisten auch Rechte. Die Poeten durften in öffentlichen Sitzungen neben den magistri artium sitzen, denn »laurum magisterio comparamus«.[265]

Die Humanisten erhielten 1507 in dem Italiener Ricardus Sbrulius einen geistigen Mittelpunkt. Friedrich der Weise hatte ihn vom Konstanzer Reichstag mitgebracht, wo er von ihm durch einen Panegyrikus verherrlicht worden war. Sbrulius brachte nun in Wittenberg das Versemachen so recht in Schwung,[266] obgleich seit dem Wintersemester 1505/06 Georg Sibutus Daripinus schon als Poet hervorgetreten war. Dieser verherrlichte 1506 durch »Silvula in Albiorium illustrata« Wittenberg. Um Sbrulius versammelten sich nach und nach einige, die sich im Reimen übten: Otto Beckmann, Christian Beyer, Tilemann Conradi, Georg Spalatin, Andreas Crappen, Wolfgang Cyclopius, Johannes Ferrarius Montanus und Georg Sibutus.[267] Sbrulius regte seine Schüler zunächst zu erotischen Gedichten an, die meist der Dienstmagd des Medizinprofessors Theodor Block, Gesa, dargebracht wurden. Diese Erzeugnisse blieben ungedruckt, nur Crappen veröffentlichte 1508 eine Ballade, die eine Wittenberger Liebesgeschichte zum Gegenstand hatte. Doch der Lebenswandel des Sbrulius erregte Anstoß, und die erotischen Dichtungen fanden in der reliquien- und ablaßreichen Stadt keine begeisterte Aufnahme, so daß sich diese Poeten allmählich religiöser Lyrik zuwandten. Crappen und Cyclopius empfahlen nun in ihren Gedichten Heilmittel gegen den Liebeswahn. Die religiösen Gedichte erstreckten sich auf die unbefleckte Empfängnis der Maria, Preislieder auf die heilige Anna, auch Gebete an Gott, Maria, Christus und für den Sakramentsempfang, wobei das meiste Phrase blieb. Die Erzeugnisse von Beckmann, Beyer und Spalatin blieben unter dem Durchschnitt.[268]

Diese Entwicklung durchlief auch Conradi. Im Wintersemester 1502/03 hatte er in Erfurt sein Studium begonnen. Er fand Kontakt zu den Humanisten und

265 Ebd 1, 24 (22), Kapitel 9.

266 Georg Ellinger: Geschichte der neulateinischen Literatur Deutschlands im sechzehnten Jahrhundert. Bd. 2. Berlin: de Gruyter 1929, 58: »Die Anregung zum Betrieb der Versübung« in Wittenberg ist von Sbrulius ausgegangen.

267 Ebd 2, 58. Irmgard Höß: Georg Spalatin 1484-1545. Weimar 1956, erwähnte zwar Spalatins Verbindung zu Scheurl, Beyer, Beckmann, Karlstadt und Lang, aber nicht seine Verbindung zu Sbrulius oder Spalatins Reimversuche in dieser Zeit.

lernte die Anfänge im Griechischen. Als er aber 1507 mit seinem Gedicht auf die Jungfrau Maria an die Öffentlichkeit trat, fand sein bombastischer Stil nicht die Zustimmung Mutians, so daß er wohl nicht zu diesem Kreis gezählt werden kann, denn Mutian ging bei der Sammlung seines Kreises durchaus wählerisch vor. Conradi kam 1509 nach Wittenberg und war vielleicht schon damals in Italien gewesen. Im September 1509 veröffentlichte er die »Comoedia, cui nomen est Teratologia«, in der er die scholastischen Geistlichen wegen ihrer Unwissenheit in der Bibel und ihrer Unkenntnis der hebräischen und griechischen Sprache angriff. Hatte er damit noch ganz in dem Sinne gewirkt, wie wir das aus dem Marschalkkreis kennen, so zollte er seiner Zugehörigkeit zum Kreis um Sbrulius Tribut, als er am 5. Januar 1511 die Gedichtsammlung »Triumphus Bacchi. Cupido. Xenia« herausbrachte, in der er zum Tafelgenuß aufforderte und Amor verherrlichte. In »Cupido« malte er seine Liebesabenteuer mit einer verheirateten Frau aus.[269] Doch noch im gleichen Jahr begann er, sich ernsthafteren Dingen zuzuwenden. Er wurde im Frühjahr 1511 in den Senat der Artistischen Fakultät aufgenommen und begann Griechisch zu lehren, wozu er noch im gleichen Jahre die von Trebelius in Wittenberg herausgebrachte Einführung ins Griechische erweiterte und neu herausbrachte. 1513 edierte er die fälschlich Homer zugeschriebene »Batrachomyomachia« und übersetzte sie in lateinische Hexameter. Damit erschien in Wittenberg die erste griechische Textausgabe. Da er 1513 als magister collegiati im Neuen Kolleg Studenten zu betreuen hatte, wird für uns sichtbar, daß der Humanismus ebenso wie in Erfurt Eingang in die Bursen fand.[270]

Der Kreis um Sbrulius hatte keinen langen Bestand. Sibutus wandte sich nach einer einträglichen Heirat der Medizin zu, Sbrulius selbst mußte 1513 Wittenberg verlassen, zuvor hatten sich seine Schüler aber schon religiöser Dichtung zugewandt. Aber auch während er einen Kreis um sich begeisterte, verkörperte er nicht den ganzen Humanismus an der Leucorea. Balthasar Fabricius Vach, auch Phachus genannt, war Nachfolger des von der Busche geworden und las treu über lateinische Schriftsteller. Sbrulius dagegen wurde vorgeworfen, er bevorzuge zu sehr die zeitgenössischen Dichter. Beckmann übernahm 1510 die Vorlesung über die lateinische Grammatik. In ihm begegnen wir einem Hu-

268 Ellinger: AaO 2, 58-64.

269 Ob es sich hier um Dichtung oder Wahrheit handelte, ist strittig.

270 Hans Volz: Der Humanist Tilemann Conradi aus Göttingen. JNKG 65 (1967), 76-116, bes. 79-86.

manisten, der mindestens seit dieser Zeit ein gutes Einvernehmen mit den Scholastikern anstrebte.[271]

Aber neben diese Humanisten traten auch Scholastiker mit Sinn für den Humanismus. 1507 begann Jodocus Trutfetter die via moderna zu vertreten, dessen Einstellung zum Humanismus wir schon von Erfurt kennen. Er wurde allerdings 1510 von Pollich wieder hinausgeekelt.[272] Andreas Karlstadt vertrat den Thomismus. 1508 gab er die »Distinctiones Thomistarum« heraus, in denen er einerseits Thomas verteidigte, andererseits aber durch Zitate seine humanistische Bildung zeigte und an den Schluß sogar vier kurze Zeilen mit hebräischen Wörtern setzte.[273] Wenn dies auch bescheiden war, so gab er doch zu erkennen, daß er der Forderung des Trebelius Rechnung trug und vermutlich eigene Hebräischstudien trieb. In den vier Zeilen kommt das Wort מְלֶר vor, das weder Reuchlin noch Pellikan in ihre hebräischen Lehrbücher aufgenommen hatten.[274] In Wittenberg gab es also eine eigene Tradition des Hebräischstudiums. Nichts liegt näher, als an Marschalk zu denken. Conradi setzte in seine »Comoedia, cui nomen est Teratologia« auch eine hebräische Zeile ein, es war eine ganze Blockzeile aus Marschalks »Introductio . . . Vtilissima«![275]

Am Ende der Sbruliuszeit begann ein neues Unternehmen, das von Humanisten begonnen wurde und auch sogleich humanistisches Gepräge erhielt. Mutian hatte zur Gründung einer Bibliothek für die Leucorea angeregt und dabei sogleich die Anschaffung der Drucke des Aldus Manutius empfohlen. Friedrich der Weise begann durch Spalatin am 25. März 1512 Verbindung zu Manutius aufzunehmen und stellte Mittel für den Büchereinkauf bereit. Spalatin wurde Bibliothekar. Bis Ostern 1513 wurden Kirchenväter, eine Bibel cum glossa ordinaria, Werke antiker Schriftsteller, auch griechischer, und der ersten christlichen Jahrhunderte, Grammatiken und Wörterbücher, humanistische und juristische, historische und medizinische Bücher angeschafft, aber kein Aristoteles und wenig

271 Steinmetz: AaO, 114.

272 Steinmetz: AaO, 110, betonte, Trutfetter sei in den antiken Klassikern und italienischen Humanisten bewandert gewesen und habe auch vorsichtig am Hergebrachten Kritik geübt.

273 Friedensburg: AaO, 66; Steinmetz: AaO, 110f; Bauch: Die Einführung des Hebräischen in Wittenberg, 146.

274 Siegfried Raeder: Die Benutzung des masoretischen Textes bei Luther in der Zeit zwischen der ersten und zweiten Psalmenvorlesung (1515-1518). Tübingen 1967, 5 f. Um 1514 galt Karlstadt als wohlbewandert in Griechisch, Hebräisch und Lateinisch (Ernst Köhler: Karlstadts Protest gegen die theologische Wissenschaft. In: 450 Jahre Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 1, 300).

275 Bauch: AaO, 147.

Scholastiker.[276] Spalatin verwaltete sein Amt also ganz im Sinne des Humanismus und brachte die Werke des Aldus Manutius durch Kauf nach Wittenberg, während sein Lehrer Marschalk sie durch den Druck in Erfurt eingeführt hatte. Man darf annehmen, daß Spalatin dies auch ohne Mutians Anregung getan hätte. Es sei noch nachgetragen, daß auch Spalatin seine humanistischen Neigungen nicht mehr auf Verse richtete, sondern seit 1510 sich der Geschichtsschreibung widmete, was ihn mit anderen humanistischen Geschichtsschreibern in Verbindung brachte.[277]

Conradi führte nach seinem Intermezzo in Erfurt zunächst seinen Streit mit Cordus von Wittenberg aus weiter, wandte sich dann aber der Theologie zu. Am 15. März 1516 veröffentlichte er den »Triumphus Christi«, dem noch eine »Oratio ad Christum salvatorem a morte resurgentem« und eine »Ode Theologica in sacrae scripturae et evangelicae lectionis commendationem« hinzugefügt waren. In der Ode griff er bereits das Reliquienwesen an und stellte das Wort Gottes als wahre Reliquie heraus.[278] Damit sind wir schon an einen Punkt gelangt, wo wir mit Luthers Einfluß auf die Humanisten rechnen müssen. Der weitere Verlauf des Wittenberger Humanismus muß daher in dem nächsten Kapitel dargestellt werden. Erwähnt sei aber noch, daß Conradi 1516 mit Vorlesungen im Hebräischen begann.[279]

So erweist sich, daß auch in Wittenberg der Humanismus vielgestaltig war. Die von Marschalk selbst in Wittenberg angeregten Sprachstudien wurden mit unterschiedlicher Bedeutung fortgesetzt und hatten am Schluß unserer hier behandelten Zeit in Lang und Conradi beachtliche Vertreter. Das Auftauchen von Sbrulius gewann einige Studenten für den Humanismus, ohne daß seine Lebensanschauung sich tief einprägte, sondern seine Anregungen zum Verseschmieden verbanden sich bald mit der mittelalterlichen, danach aber auch mit der reformatorischen Frömmigkeit. Daneben wirkte der Jurist Scheurl für den Humanismus, und Spalatin vertrat ihn als Historiograph und baute eine humanistische Universitätsbibliothek auf. Reger Briefverkehr verband die Wittenberger Humanisten mit anderen, und mancher Scholastiker hielt es für angebracht, sich als Freund dieser Geistesbewegung zu erweisen.

Es ist nun die Aufgabe, zu zeigen, in welchem Verhältnis Luther zu den in Erfurt, seinem Orden und in Wittenberg lebenden Humanisten stand und welche Bedeutung er selbst schließlich für den Humanismus, zunächst den Wittenberger, gewann.

276 Höß: AaO, 66-68.
277 Ebd, 71-75.
278 Volz: AaO, 90 f.
279 Bauch: AaO, 147 f.

Luthers Weltverständnis

Von Martin Schmidt

I

Das Thema »Welt« hat seit Hegel und Karl Marx materiell eine riesige Ausweitung und politische Aktualisierung erfahren, nachdem es vorher formal seit Leibniz und Kant philosophisch die Gesamtwirklichkeit bezeichnete. Das Wachstum an Bedeutung ist durch Technik, Industrie und Handel als Ausdrucksformen der modernen Arbeit, geistig durch Rationalität bestimmt. Die geschichtliche Welt ist als solche zum Gegenstand der Philosophie *und* der politischen Gestaltung zugleich geworden. Hierfür sind im 19. Jahrhundert neben Karl Marx philosophisch vor allem Arnold Ruge und Constantin Rößler wichtig geworden,[1] theologisch Richard Rothe und die Schule Albrecht Ritschls. Richard Rothe gab auf die modernen Aporien die bündige Antwort: Die Kirche soll selbst ganz Welt werden; nur so erfüllt sie den Auftrag Jesu, das Reich Gottes in die Wirklichkeit umzusetzen.[2] Überhaupt gewann das »Reich Gottes« im 19. Jahrhundert mehr und mehr an Kraft und Bedeutung.[3] Paul Tillich, Dietrich Bonhoeffer und zuletzt Hanfried

1 Vgl. dazu bes. die ausgezeichnete Darstellung von Karl Löwith: Von Hegel zu Nietzsche. Stuttgart 1941, [4]1950, 284-311.

2 Zuerst in seiner großen, sorgfältig argumentierenden, dadurch langatmigen Schrift: Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung. Bd. 1. Wittenberg 1837, bes. 61.

3 Hier bleibt noch viel zu tun. Vgl. z. B. Gerhard Sauter: Die Theologie des Reiches Gottes beim älteren und jüngeren Blumhardt. Zürich, Stuttgart 1962. Auch Gottlob Schrenck: Gottes Reich und Bund im älteren Protestantismus, vornehmlich bei Johannes Coccejus. Gütersloh 1923, 300-332. Auch in dem bedeutungsvollen grundsätzlichen Streit über die Gesamtauffassung von Christentum, kirchlicher Gestaltung, Rechtsordnung, Toleranz und theologischer Geschichtsdeutung, den Christian Carl Josias von Bunsen und Friedrich Julius Stahl 1855 und 1856 miteinander führten, spielte das Verständnis des Reiches Gottes eine wesentliche Rolle. Vgl. dazu Martin Schmidt: Der Streit zwischen Bunsen und Stahl 1855 und 1856 in seiner grundsätzlichen und kirchengeschichtlichen Bedeutung. JBrKG 44 (1969), 113-166.

Vgl. als zusammenfassende Bilanz des 19. Jahrhunderts die frühen programmatischen Aufsätze Karl Barths »Die Gerechtigkeit Gottes« (1916). In: Das Wort Gottes und die Theologie. München 1929, 5-17; »Die neue Welt in der Bibel« (1916), ebd, 18-32; »Der Christ in der Gesellschaft« (1919) ebd, 33-69.

Müller können als die Vollender dieser Bewegung in unseren Tagen aufgefaßt werden.[4] Schon Richard Rothe hatte in seinen nachgelassenen Vorlesungen zur Kirchengeschichte den Verlauf der kirchlichen Entwicklung in eine kirchliche (katholische) und kirchenlose (protestantische) Zeit eingeteilt.

2

Das Christentum selbst stand in der Spannung, das Weltende zu erwarten - wußte es sich doch in die vergehende Welt gerufen - und trotzdem diese Welt durch Umkehr zu verändern. Der späteste der Evangelisten, der im Namen des Johannes schrieb, sprach den lapidaren Satz aus: Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn gab. In seinem ersten Brief stellte er fest: Alles, was aus Gott geboren ist, überwindet die Welt, und unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat.[5] Der Brief an Diognet urteilt von den Christen: Sie sind in der Welt, aber nicht von der Welt.[6] Tertullians Apologeticum triumphiert: Die Christen erobern und erfüllen die Welt, die sie unterdrücken möchte.[7] Durch die konstantinische Wende und die justinianische Reichsordnung wurde eine Weltdurchdringung mit christlichen Gehalten, Maßstäben und Symbolen, nicht zuletzt in der Kunst eingeleitet und unter diesem Zeichen nahezu die gesamte vorchristliche Philosophie der Antike angeeignet, die sich bis zur geistigen und politischen Weltbeherrschung im Mittelalter steigerte. Wie ein Naturlaut war immer auch die Gegenbewegung, die Weltverurteilung, die Weltflucht, die Weltentsagung zur Stelle, dargestellt vor allem durch das Mönchtum, namentlich als Einsiedlertum. Aber auch das Mönchtum trat, sobald es Organisation geworden war, in den Dienst der Weltgestaltung, Weltdurchdringung, Weltbeherrschung. So geschah es klassisch in den Bettelorden seit dem 13. Jahrhundert, der kirchlichen Begleiterscheinung zur Stadtkultur. Luther zitiert das Sprichwort »Was die Welt zu schaffen hat, da muß ein Mönch bei sein und sollt man ihn dazu malen«.[8] Der

4 Paul Tillich, Dietrich Bonhoeffer (posthum): Die mündige Welt. 2 Bde. München 1955-1956; Hanfried Müller: Von der Kirche zur Welt. Ein Beitrag zu der Beziehung des Wortes Gottes auf die societas in Dietrich Bonhoeffers theologischer Entwicklung. 2. Aufl. Leipzig 1966; zuletzt Eberhard Bethge: Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie. München 1968.

5 Joh 3, 16; 1 Joh 5,4.

6 Diognet 6,3.

7 Tertullian: Apologeticum c. 50,13: »nec quicquam tamen proficit exquisitior quaeque crudelitas vestra; illecebra est magis sectae. plures efficimur, quotiens metimur a vobis: semen est sanguis Christianorum« (Hrsg. von Carl Becker. München 1952, [2]1961, 222).

8 WA 6, 404, 28f, »An den christlichen Adel« (1520).

Kirchenhistoriker Franz Camill Overbeck,[9] der entschiedene und bissige Gegner Harnacks, urteilte am Ende des 19. Jahrhunderts, daß alles Entscheidende und Große im Christentum aus dem Mönchtum gekommen sei, und eine moderne Biographie Bernhards von Clairvaux ist unter dem Titel gebracht worden: Ein Mönch lenkt das Abendland.[10]

Die entsprechenden gedanklichen Konzepte, die das Mittelalter entwarf, erreichten im System des Thomas von Aquino ihren Gipfel. Er errichtete eine geschlossene himmlisch-irdische Weltordnung in zwei Stockwerken, in der unten die Vernunft (ratio), die Natur (natura), oben aber die Offenbarung (revelatio) und die Gnade (gratia) regierten. Dante Alighieri goß das eine Generation später in die klassische dichterische Form der Divina Commedia um. Aber im Nominalismus, besonders in seiner Spätform des Occamismus, wurde diese Einheit wieder getrennt in die Welt, die vom Wissen des Menschen zu bewältigen ist, und in die Wirklichkeit Gottes.

3

Luther war zunächst nicht für das Thema »Welt« prädestiniert, denn er war Mann des Klosters und trat aus ihm vor die Welt. Seine ersten Jahre hatten der amtliche Auftrag und die eigene Leidenschaft zur Bibelerklärung ausgefüllt. Seit 1520 äußerte er sich über weltliche Themen und gewann erstaunlich rasch auch darin eine Autorität. Man kann fragen, ob Luther das getan hätte, wenn die kirchliche Obrigkeit seinen Bußruf in den 95 Thesen und dem, was sich anschloß, gehört hätte. Denn in der Vorrede zu seiner ersten weltlichen Schrift »An den christlichen Adel« begründet er sein Vorgehen ausdrücklich damit, daß sich die geistliche Obrigkeit der Behebung des Notstandes im kirchlichen Raum versagte. Ist also seine weltliche Schriftstellerei Notmaßnahme? Wohl kaum. Denn nun entwickelte er in einer überraschenden Klarheit, Tiefe und Breite eine theologische Weltausle-

9 Vgl. über ihn Löwith: AaO (s. Anm. 1), 402-415; Philipp Vielhauer: Friedrich Overbeck und die neutestamentliche Wissenschaft. EvTh 10 (1950/51), 193-207; Werner Köhler: Christentum und Geschichte bei Friedrich Overbeck. Diss. Erlangen 1951; Martin Tetz: Über Formengeschichte in der Kirchengeschichte. ThZ 17 (1961), 415 f; Overbeckiana I: Korrespondenz. Hrsg. von Ernst Staehlin und Max Gabathuler. Basel 1962; II: Der Wissenschaftliche Nachlaß. Hrsg. von Martin Tetz. Basel 1962; Klaus-Peter Blaser: Harnack in der Kritik Overbecks. ThZ 21 (1965), 96-112. - Älteres: Carl Albrecht Bernoulli: Friedrich Overbeck und Friedrich Nietzsche. 2 Bde. Basel 1908; Walter Nigg: Friedrich Overbeck, Versuch einer Würdigung. München 1931; Autobiographisch: Selbstbekenntnisse. Hrsg. und eingel. von Eberhard Vischer. Basel 1941.

10 Karl Anton Vogt: Ein Mönch lenkt das Abendland. München 1952.

gung, die mit dem Weltgeschehen nahezu Schritt hielt. Die Schrift »An den christlichen Adel« ist gerade in dieser Hinsicht hoch bedeutsam. Ebenso wie das Ablaßthema bei seiner stellvertretenden Wahrnehmung der Stadtpfarrseelsorge durch seine Beichtkinder auf ihn zugekommen war, wurde ihm das Thema »Welt« von der Situation wie von der Sache her aufgenötigt. Denn die - wie er es nennt - erste Mauer der Romanisten, der erste Grundsatz der theologischen und juristischen Anwälte des Papstes, lautete: Die geistliche Gewalt steht über der weltlichen, die weltliche Gewalt besitzt kein Recht über die geistliche. Hinter der geistlichen *Gewalt* steht die Vorstellung von dem geistlichen *Stand* als einer Grundordnung. Diese Grundordnung bestreitet Luther. Nun gelangt er zu einem höchst eigenartigen, beinahe eigenwilligen Ergebnis, das den Ansatz für seinen Weltbegriff bildet: die Taufe versetzt *alle* Getauften in den geistlichen Stand, auch die Weltlichen. Das bedeutet: Der geistliche Stand ist eine verliehene Gabe, eine Verheißung, keine Ordnung in der Welt.[11] Darum spricht Luther höchst bezeichnend von der »weltlichen Christlichen Gewalt«.[12] Luther hebt also die Unterscheidung zwischen dem geistlichen und dem weltlichen *Stand* auf und ersetzt sie durch die Unterscheidung zwischen dem geistlichen und weltlichen *Amt*.

Damit ist folgendes klar: Beide Arten Menschen, die man bisher unterschieden hat, bilden eine Einheit, eine Einheit vor Gott. Sie bilden nicht nur eine Einheit auf dem Boden der Schöpfung, sondern sie bezeugen und bewähren die Einheit des Leibes Christi. Luther hält also den kirchlichen Ausgangspunkt fest. Die Einheit ist jedoch eine differenzierte Einheit. Die Unterschiede der Menschen werden nicht aufgehoben, auch sie stammen von Gott und sind bedeutungsvoll. Beide Reiche im Sinne von Bereichen, von Tätigkeiten und Verhaltensweisen sind Bereiche Gottes. Geistliche und weltliche Wirklichkeit bleiben unterschieden, gehö-

11 WA 6,407, 13-25: »Dan alle Christen sein warhafftig geystlichs stands, unnd ist unter yhn kein unterscheyd, denn des ampts halben allein, wie Paulus i. Corint. xij. sagt, das wir alle sampt eyn Corper seinn, doch yglich glid sein eygen werck hat, damit es den andern dienet, das macht allis, das wir eine tauff, ein Evangelium, eynen glauben haben, unnd sein gleyche Christen, den die tauff, Evangelium und glauben, die machen allein geistlich und Christen volck. Das aber der Bapst odder Bischoff salbet, blatten macht, ordiniert, weyhet, anders dan dan leyen kleydet, mag einen gleysner und olgotzen machen, macht aber nymmer mehr ein Christen odder geystlichen menschen. Dem nach szo werden wir allesampt durch die tauff zu priestern geweyhet, wie sanct Peter i. Pet. ij. sagt 'yhr seit ein kuniglich priesterthum, und ein priesterlich kunigreych,' und Apoc. 'Du hast uns gemacht durch dein blut zu priestern und kunigen'.«

12 WA 6,409,31: »Drumb sol weltlich Christlich gewalt yhr ampt uben frey unvorhyndert, . . .«

ren aber unter den einen Gott. Hier ist die Zwei-Reiche-Lehre noch nicht eigentlich da, aber sachlich vorbereitet. Es handelt sich um zwei Reiche, d. h. Herrschaftsbereiche Gottes; nicht steht wie bei Augustin das Reich Gottes dem Reich des Teufels gegenüber.

Das Amt ist ein konkreter Auftrag, der mit dem Beruf zusammenfällt. Der Sinn des Berufs liegt darin, andern dienlich zu sein - modern ausgedrückt: der Sinn des Berufs ist die Mitmenschlichkeit. Luther macht das an den Handwerken deutlich, an der Arbeit des Schusters und des Schmieds, die dem Bauern dient, wobei auch das Umgekehrte gilt. Aber auch den Fürsten kann er in seiner Amtsaufgabe nicht anders sehen, seine Herrschaftspflicht nicht anders begründen.[13] Luthers Welt ist eine *soziale* Welt. Er redet höchst konkret von ihr - so konkret, daß er fragt (er, der Mönch): »Es ist auch zuviel, das man szo hoch ym geystlichen recht hebt der geistlichen freyheit, leyp unnd gutter, gerad als weren die leyen nit auch szo geistlich gute Christen als sie, odder als gehorten sie nichts zur kirchen. Warumb ist dein leyp, leben, gut und ehr szo frey, und nit das meyne, szo wir doch gleich Christen sein, gleich tauff, glaubenn, geyst und alle ding haben? Wirt ein priester erschlagen, szo ligt ein land ym Interdict, warumb auch nit, wen ein bawr erschlagen wirt?«[14] Die weltliche Obrigkeit ist auch geistlichen Standes durch die Taufe. Luther, der immer konkret redet, rechnet mit christlichen Fürsten. Aber das Amt der Obrigkeit ist *weltlich*, und dieses Amt erfüllt sich im *leiblichen* Werk, ebenso wie das der Handwerker und Bauer.[15]

13 WA 6, 409, 1-10: »Gleych wie nu die, szo mann itzt geystlich heyst, odder priester, bischoff odder bepst, sein von den andern Christen nit weytter noch wirdiger gescheyden, dan das sie das wort gottis unnd die sacrament sollen handeln, das ist yhr werck unnd ampt. Alszo hat die weltlich ubirkeit das schwert unnd die ruttenn in der hand, die boszen damit zustraffenn, die frummen zuschutzen. Ein schuster, ein schmid, ein bawr, ein yglicher seyns handtwercks ampt unnd werck hat, unnd doch alle gleich geweyhet priester und bischoffe, unnd ein yglich sol mit seinem ampt odder werck denn andern nutzlich unnd dienstlich sein, das alszo viellerley werck alle in eine gemeyn gerichtet sein, leyp und seelen zufoddern, gleich wie die glidmasz des corpers alle eyns dem andern dienet.«

14 WA 6, 410, 11-18.

15 WA 6, 409, 4-10. Hier wird die grundlegende Bedeutung der *Leiblichkeit* für Luthers Denken deutlich, die man bisher nahezu ausschließlich aus seiner Abendmahlsanschauung erhoben hat. Vgl. Karl Barth: Ansatz und Absicht von Luthers Abendmahlslehre. Zwischen den Zeiten 1 (1923/24) Heft 4, 17-51; und vor allem Ernst Sommerlath: Der Sinn des Abendmahls nach Luthers Gedanken über das Abendmahl. Leipzig 1930; ders.: Das Abendmahl bei Luther. In: Vom Sakrament des Altars. Hrsg. von Hermann Sasse. Leipzig 1948, 95-132; Werner Elert: Morphologie des Luthertums. Bd. 1. München 1931, 263-269; Helmut Gollwitzer: Luthers

Welt und Leib gehören zusammen, die Welt ist dem Leib zugeordnet. Gott sorgt auch für den Leib. Diese einfachen, lapidaren Wahrheiten bilden den Einsatzpunkt und die unveräußerliche Grundlage für Luthers Weltverständnis. Was das Amt (der Beruf) fordert, ist seiner Eigenart zu entnehmen. Hier entscheidet die Sachlogik des Berufs. Für den Handwerker und Bauern ist das ohne weiteres klar: der Handwerker hat gute Schuhe und passende Kleider herzustellen, der Bauer gutes Korn und gute Kartoffeln zu erzeugen. Für die Obrigkeit lautet die Amtsaufgabe, Ordnung zu halten. Sie hat das Schwert in der Hand, um die Bösen zu strafen und die Frommen zu schützen.[16] Dies steht zwar so in der Bibel, insbesondere im Alten Testament, ist aber vom Begriff der Obrigkeit als Herrschaft, d. h. von ihrer Tätigkeit als »herrschen« abgeleitet. Luther entnimmt das insbesondere der klassischen Bibelstelle Röm 13, 1-7. Das Entscheidende ist der konkrete Vollzug. Luther sieht die Welt als geschehende Wirklichkeit. So tritt Luther für die Solidarität der Christen ein; das Corpus Christianum ist ein gegliederter Körper Christi, in dem einer auf den anderen angewiesen ist.[17] Das hat aber auch die Forderung zur Folge, daß jeder *sein* Amt ausübt und keiner dem anderen in sein Amt greift.

Das Erstaunliche an dieser Grundlegung des Weltbegriffs bei Luther sind die folgenden Punkte:

(1) Luther setzt nicht bei einem abstrakten allgemeinen Weltbegriff an, sondern konkret bei der Ernstnahme der christianisierten (d. h. getauften) Welt seiner Zeit.

(2) Er gewinnt den Weltbegriff aus der genauen Beobachtung der Wirklichkeit, die eine gegliederte Ordnung ist und nach Gottes Willen eine solche differenzierte Ordnung sein soll. Nicht alle tun dasselbe, keiner ist dem anderen gleich. Luther rechnet also mit dem Pluralismus, der durch Herrschaft gebändigt werden muß.

Abendmahlslehre. In: Abendmahlsgemeinschaft? München ²1938 (= EvTh Beiheft 3), 94-121, bes. 116-121; Hans Graß: Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin. Gütersloh 1940, ²1954.

Die Bedeutung der Leiblichkeit außerhalb des Abendmahlszusammenhanges hat vor allem Franz Lau klar gesehen: Das Heil des Volkes und das Evangelium. Geistlicher und leiblicher Segen. Leipzig 1937 (Theologia militans 13), bes. 18f. Ich selbst habe sie an Luthers Stellung zum Laientum gefunden, vgl. meinen Aufsatz: Die Bedeutung Luthers für das christliche Laientum. ThLZ 94 (1969), 1-10, bes. 5f.

16 WA 6, 409, 4f.

17 WA 6, 409: »... ein yglich sol mit seinem ampt odder werck denn andern nutzlich unnd dienstlich sein, das alszo viellerley werck alle in eine gemeyn gerichtet sein, leyp und seelen zufoddern, gleich wie die glidmasz des corpers alle eyns dem andern dienet.«

(3) Er versteht die Welt als Leiblichkeit: Gott sorgt für den Leib.

(4) Luther wendet diesen konkreten Weltbegriff, den er aus der Beobachtung und Ernstnahme der christianisierten Welt seiner Zeit gewann, polemisch gegen den herrschenden, durch Überlieferung geheiligten, ja massiven Weltbegriff des römischen Katholizismus seiner Zeit und geht in der Schärfe logischer Konsequenz in beißender Ironie bis zu revolutionären Forderungen: Wenn nach päpstlich-kirchlicher Auffassung die weltliche Gewalt der geistlich-kirchlichen unterlegen ist, dann sollten Schneider, Schuster, Steinmetzen, Zimmerleute, Köche, Kellner, Bauern und alle zeitlichen Handwerker dem Papst, den Bischöfen, Priestern, Mönchen keine Schuhe, Kleider, kein Haus, Essen oder Trinken machen.[18]

Ebenso sollen die Pfarrer, die »mit einem Weibe zuschanden worden sind«,[19] den Zölibat getrost brechen und eine Ehe ohne päpstliche Billigung führen. Ja sie sollen ebenso tun wie die Kinder Israel, die den Ägyptern ihren verdienten Lohn stahlen. Wie ein Knecht seinem böswilligen Herrn seinen ihm zustehenden Lohn entwenden darf, so rät Luther: ». . . alszo stiel auch dem Bapst dein ehlich weyb und kindt.«[20] Der Papst hat kein Recht, Essen und Trinken zu gebieten oder zu verbieten.[21] Im natürlichen Bereich herrscht die *Autonomie der Sachlogik*.[22]

Auch Luthers Sprachgebrauch ist hier zu beachten: er redet beim Zölibat vom »geystlichen oder fleischlichen gesetz« im negativen Sinne, nicht vom »weltlichen gesetz.«[23] Welt ist also ein positiver Begriff für den Reformator. Daß dieser Weltbegriff aus der Ernstnahme der christianisierten Welt geboren ist, zeigt sich noch darin, daß nur das Wort Gottes das weltliche Amt so hoch bewertet.[24] Der zeitliche Friede, das größte Gut, ist Frucht des Predigtamts.[25]

18 WA 6, 409, 20-25.

19 WA 6, 442, 11.

20 WA 6, 442, 24.

21 Ebd. WA 6, 442, 34f.

22 Hier kommt alles auf die genaue Formulierung an. Die Sachlogik begründet die Autonomie - nicht eine antiklerikale säkularistische Ideologie, wofür Luther einerseits im negativen Sinne durch römisch-katholische Polemik (z. T.) andererseits im positiven Sinne durch radikale »Politologie« (vor allem Hans Michael Müller: Die Verleugnung Luthers im Protestantismus. Stuttgart 1936; und Arno Deutelmoser: Luther. Staat und Glaube. Jena 1940) in Anspruch genommen worden ist. Richtig bestimmte schon Franz Lau: »Äußerliche Ordnung« und »Weltlich Ding« in Luthers Theologie. Göttingen 1933 (Studien zur Syst. Theologie 12), 48f, unter der Überschrift »Die Dinge selbst als Gesetzgeber« den Sachverhalt für Luther. Vgl. seine Auseinandersetzung mit Hans Michael Müllers Buch in der Anm. 15 genannten Schrift.

23 WA 6, 442, 19.

24 WA 30 II, 537, 17-538, 3, »Eine Predigt, daß man Kindern zur Schule halten solle« (1530).

Luther versteht die Welt als Leiblichkeit, als gegliederte Wechselbeziehung zwischen Menschen und Tätigkeiten, die das Leben aufrecht erhalten. Aber greift er nicht in ein fremdes Amt, wenn er, der Theologe, ein Reformprogramm aufstellt? Scheinbar ja. Doch sind das alles nicht Anweisungen, die unbedingt befolgt werden sollen, sondern Vorschläge, Meinungsäußerungen, die jedem unter dem Zeichen der Meinungsfreiheit zustehen. So und so oft weist er sich selbst in die Schranken. Bei der Universitätsreform, die ihm vorschwebt, nimmt er die Medizinische und Juristische Fakultät aus, beim Zinskauf, den er ablehnt, befiehlt er es den »Weltvorstendigen« sowie später die sozialen Forderungen der Bauern den Rechtsverständigen.[26]

Die Obrigkeit kann viele gute Werke tun, wenn sie ihrem Amt nachgeht[27]: ein gutes Werk ist Erfüllung des Amtsauftrages, der je verschieden ist. So wird der Begriff des »guten Werkes«, der bis dahin »geistlich« war, verweltlicht, auf das weltliche Tun in der Mitmenschlichkeit angewandt.[28] Der historische Ansatz ist zugleich auch der sachliche Ansatz von Luthers Verständnis von Welt. Er denkt konkret geschichtlich, ebenso wie er die Verantwortung für die Reformation aus dem Geschehen ableitete, das sich aus der Wahrnahme seines Doktorats ergab. Das konkrete Amt und das konkrete Geschehen sind die Instanzen für Luther. Er war kein Programmatiker oder gar Doktrinär.[29] Die Welt war ihm Geschichte und Leben, Begegnung und Aufgabe - nicht Anwendungsfall oder Anwendungsfeld von Theorien. Dieser positive Weltbegriff, der auf *kirchlichem* Boden unter Voraussetzung der vollständigen Christianisierung Europas und des deutschen Volkes gewonnen wurde, erwies sich als ungemein folgenreich. Seine Konsequenz war die Autonomie der Welt, aber nicht aufgrund menschlicher Eigenmächtigkeit

25 WA 30 II, 538, 4-6.

26 WA 6, 459, 1 (Medizinische Fakultät), 459, 30-460, 5 (Juristische Fakultät), 466, 37f (Zinskauf); WA 18, 327, 13f »Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben« (1525).

27 WA 6, 467, 28.

28 Das geschieht vor allem auch in der gleichzeitigen Schrift »Von den guten Werken« (1520). WA 6, 250. 252. 261 f. 264 f. 266 f u. ö., sonst WA 11, 261, 27-39 »Von weltlicher Oberkeit, wieweit man ihr Gehorsam schuldig sei« (1523).

29 Das zeigt sich besonders deutlich in seinem charismatischen Reformationsbegriff (WA 1, 627, Conclusio LXXXIX »Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute« [1518]): »Ecclesia indiget reformatione, quod non est minus hominis Pontificis nec multorum Cardinalium offitium, sicut probauit utrumque nouissimum concilium, sed totius orbis, immo solius dei.« Er steht im entschiedenen Gegensatz zu dem programmatischen rechtlichen Reformationsbegriff des Spätmittelalters und des gleichzeitigen linken Flügels der Reformation.

oder menschlichen stets sicheren Vernunftsgebrauchs, sondern aufgrund der Sachlogik. Die Sachlogik hat eine begrenzende und ordnende Funktion. Sie übt sie aber nicht automatisch aus, sondern durch den Vernunftgebrauch des Menschen, der verantwortlich, d. h. sachkundig und auf den Mitmenschen gerichtet handelt. Solche Autonomie richtet sich nicht gegen Gott, sondern sie betätigt sich unter Gott; sie ist ihrem Charakter nach gehorsam gegen die in den sachlichen Aufgaben beschlossenen Notwendigkeiten. Diese aber sind wieder Ausdruck von Gottes Schöpferwillen in konkreten Tätigkeitsbereichen, in sinnvollen Zusammenhängen und Berufskreisen.

Damit war der Wagnischarakter der christlichen Aussage wieder aufgenommen. Die Schöpfung ist, von Gott aus gesehen, ein Wagnis. Denn sie vertraut dem Menschen alle Schöpfungsgüter an. Er hat die Vollmacht, sie zu erhalten, vielleicht zu verbessern, oder sie zu zerstören. Der römische Katholizismus hatte das Wagnis durch Institutionen beseitigt. Das ist ein Urvorgang der Geschichte, der sich beständig wiederholt und sich in der modernen Welt als Bürokratisierung kund gibt.

4

Luther gewann seinen (theologischen) Weltbegriff unter dem Leitwort und Leitwert der »Herrschaft«. Damit rückte die weltliche *Gewalt* in den Vordergrund, und da sich diese Linie in der Folgezeit verstärkte, gewann sein Denken auf den ersten Blick einen betont herrschaftlichen Charakter.

In der Schrift »An den christlichen Adel« ging der Weg von der »Gewalt« zum »Stand« und zum »Leib«. Seit der Schrift Von »weltlicher Oberkeit, wieweit man ihr Gehorsam schuldig sei« (1523), die auf seine Weimarer Predigten vom Oktober 1522 »De regno Dei et potestate saeculari«, und zwar besonders die dritte und vierte Predigt, zurückging, ist die Richtung auf das Politische sehr deutlich wahrzunehmen. In dieser Tendenz steckt eine tiefe grundsätzliche Erkenntnis, die Luther offenbar jetzt neu und bleibend gewann: Das Wesen der Welt stellt sich in der Herrschaft eindeutig dar. Wer Welt sagt, sagt Herrschaft. Vielleicht schwingt stimmungsmäßig eine gewisse Enttäuschung mit, denn Luther hatte tatsächlich, wie die Schrift »An den christlichen Adel« (1520) zeigt, wesentlich mehr von ihnen an christlich-brüderlicher Grundeinstellung und einem zugleich energischen und friedfertigen Verhalten erwartet. Deutlich gab er dieser Empfindung, wenn nicht Verärgerung, im Jahre 1525 im Eingang der Schrift »Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben« Ausdruck. Günstiger

30 WA 11, 249-261.

urteilte er dann wieder 1530 in der »Predigt, daß man Kinder zur Schulen halten solle«. In der Obrigkeitsschrift von 1523 befindet sich die klassische Erörterung von den beiden Reichen, denen alle Menschen angehören.[30] Das Reich Gottes umfaßt alle Christen, d. h. alle die Menschen, die recht glauben und sich nach christlicher Art verhalten, die also den Forderungen der Bergpredigt gemäß leben. Dies stellt kein eigentliches Problem dar. Das Reich Gottes ist eindeutig. Die wirklichen Schwierigkeiten setzen beim Reich der Welt ein, bei der Art, wie dort Recht und Unrecht praktiziert werden, und bei der Spannung zwischen den beiden Reichen, in die sich der Christ, der immer auch Weltperson ist, gestellt sieht, unter der er leidet und die er doch im Glauben und Leben bewältigen muß. Das Herrschaftsmoment verleiht dem Weltreich jetzt mehr Schärfe: das *Schwert,* das die Unchristen äußerlich zwingt und dringt zum Frieden und zum Guten, ist sein Ursymbol.[31] Damit war ausgesprochen, daß zur Welt der Eigennutz und die Maßlosigkeit gehören. Während bei den Christen das Schwert überflüssig ist und Jesus es stets weit von sich gewiesen hat, wird es in der Welt unentbehrlich. Es ist aus zwei Gründen vor allen Dingen nötig. Zunächst, weil die Welt nicht christlich, sondern widerchristlich ist,[32] dann, weil der Christ nicht selbst, sondern seinem Nächsten lebt und dient.[33] Diese zweite Begründung wird meist in der modernen Argumentation übersehen. Sie war aber für Luther schlechthin entscheidend. Grund für das Schwert ist ausdrücklich die Mitmenschlichkeit: der Mitmensch, der ja möglicherweise Unchrist ist, bedarf der Friedenserhaltung durchs Schwert. Er bedarf des Schutzes durch die Obrigkeit, so wie er der Speise und der Krankenversorgung bedarf. Der Christ soll nicht für sich selbst, sondern für andere Rache, Recht und Schutz, d.h. »Welt« suchen.[34]

Die »Welt« als Weltlichkeit und weltliches Verhalten ist eine Funktion der Nächstenliebe, ein Instrument der Hilfe. Darum werden auch die damit verknüpften verachteten und vielfach gemiedenen Berufe sinnvoll und notwendig, und gerade der Christ wird um des Nächsten willen in seiner Selbstentäußerung soweit gehen, daß er sie auf sich nimmt. Luther nennt hier den Büttel, den Henker, den Juristen, den Advokaten in einem Atem und eignet ihnen den Charakter eines »seligen« Standes zu.[35] Die »Welt« wird jetzt gerade durch die Nächstenliebe - nicht in ihrem Sosein, sondern durch ein *Verhalten* der Christen - geadelt. Die

31 WA 11, 252, 31-33; 253, 26f; 258, 8f; 260, 32-261, 5.
32 WA 11, 251, 32-252, 3.
33 WA 11, 253, 23-26.
34 WA 11, 259, 7-13.
35 WA 11, 260, 30-34; auch WA 11, 255, 1-4; 258, 3-11.

weltliche Gewalt stammt von Gott wie die Ehe und wie das Ackerwerk.[36] Luther stellt den Widerspruch zwischen beiden Reichen und Regimenten mit aller Schärfe heraus. Manchmal machen seine Antithesen fast den Eindruck, als gefiele er sich in dieser Herausarbeitung. So stellt er das gewaltlose Wort Jesu und der kirchlichen Predigt der Rechtsgewalt und dem Zwang der Obrigkeit schroff gegenüber und sieht darin die Eigentümlichkeit des »zeitlichen irdischen Reiches«.[37] Kein Mensch ist - nach Luthers Überzeugung - von Natur Christ.[38] Die Sünde ist übermächtig, und dies kommt besonders deutlich in Luthers Eheauffassung zur Sprache: der gottgewollte Zeugungstrieb schließt die sündige Begierde zum anderen Geschlecht und die egoistische Befriedigung eines animalischen Verlangens ein.[39] Die Welt ist zwiespältig, und sie leidet im tiefsten unter dieser Zwiespältigkeit. Die Liebe Gottes und die Liebe des Christen zum Nächsten halten beide »Reiche« und Regimente zusammen, »das unwandelbare Verhältnis Gottes zur Welt im Willen und Ziel, sondern nur in den Mitteln erfahren hat«.[40] Die Schärfe des Widerspruchs und die Zwiespältigkeit geben sich sodann vor allem im Krieg kund.[41] Der Krieg ist widergöttlich, und doch ordnet er das Leben der Völker und Staaten ähnlich, wie eine chirurgische Operation den Körper wieder funktionsfähig macht.

Der Herrschaftscharakter hält sich als bestimmendes Element in Luthers Denken durch. Der Reformator bildet die Zwei-Reiche-Lehre mit ihm, mit im Grunde wenigen Prinzipien fort. »Welt« ist

a) eine Wirklichkeit, wo befohlen und gestraft wird;

b) eine Wirklichkeit, wo beständig Mißbrauch geübt wird;

c) eine Wirklichkeit, wo durch sachbezogene Vernunft Ordnung hergestellt und und aufrecht erhalten wird, wo insbesondere Friede als Grundlage alles Lebens gewährleistet wird.

Überall wird das Weltreich *vollzogen*. Es ruht nicht in sich, es ist kein eigenständiges Ordnungsgefüge, das automatisch funktioniert, sondern es wird durch Men-

36 WA 11, 247, 21-248, 10; 258, 8f.

37 WA 11, 266, 14-29.

38 WA 11, 250, 26f.

39 WA 2, 167, 16-21, »Ein Sermon von dem ehelichen Stand« (1519). WA 42, 79, 26; 89, 39-42; 102, 12-15; 106, 38-107, 5, »Vorlesung über die Genesis« (1543/1545); vgl. hierzu Franz Lau: AaO (siehe oben Anm. 22), 88f.

40 Heinrich Bornkamm: Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang seiner Theologie. Gütersloh 1958, 13.

41 WA 19, 629, 2-12, »Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können« (1526).

schen betätigt, gebaut, zerstört, erhalten, gefährdet und berichtigt. »Welt« geschieht. Im Grunde hat Luther einen zwiespältigen Weltbegriff. Denn Welt ist für ihn mit der Tradition, die sich insbesondere in der Augustinischen Trias von »Welt, Fleisch und Teufel« als den klassischen Versuchungsmächten ausspricht,[42] ebensosehr Gefahr auf dem Heilsweg wie gute Ordnung Gottes.

5

Für den Ausbau der Lehre ist die Schrift »Eine Predigt, daß man Kinder zur Schulen halten solle« (1530), besonders bedeutungsvoll. Es war bereits gesagt, daß hier der positive Ton überwiegt, und hier finden sich einprägsame Formulierungen: Die weltliche Herrschaft ist »Bilde / Schatten und Figur der Herrschaft Christi«, wobei im Sprachgebrauch Luthers der Unterschied zwischen Schatten und Wesen stärker betont ist als die Analogie zwischen beiden.[43] ». . . gleich wie des predig ampts werck und ehre ist, das es aus sundern eitel heiligen, aus todten lebendige, aus verdampten seligen, aus teuffels dienern Gottes kinder macht, Also ist des welltlichen regiments werck und ehre, das es aus wilden thieren menschen macht und menschen erhellt, das sie nicht wilde thiere werden. . . . Meinstu nicht, wenn die vogel und thiere reden köndten und das weltliche regiment unter den menschen sehen solten, sie wurden sagen: 'O jhr lieben menschen, jhr seid nicht menschen sondern eitel Gotter gegen uns, . . .«[44] Oder: Die weltliche Herrschaft ist »ein Göttliche creatur und ordnung, da zu uns menschen jnn diesem leben ein nötiges ampt und stand ist, des wir eben so wenig emperen können als des lebens selber«.[45] Die weltliche Herrschaft erhält das Leben und vollzieht damit den Erhaltungswillen Gottes gegenüber seiner Schöpfung. Dieser muß mit Vernunft, Überlegung, Urteil vollstreckt werden, nicht mit bloßer Gewalt. Luther zitiert Sprüche 8, 14f, daß die Weisheit regieren muß und nicht die Gewalt, und Prediger 9, 18: Weisheit ist besser denn Harnisch. Darum sind Juristen und Gelehrte im weltlichen Reich »Prophet, priester, Engel und heiland« wie Prediger im Reiche

42 Die Tradition dieser Trias ist noch nicht hinreichend untersucht, vgl. einstweilen noch immer Johannes Meyer: Historischer Kommentar zu Luthers Kleinem Katechismus. Gütersloh 1929, 148f. 302-305. 405-408. 424f.

43 WA 30 II, 554, 9-16. Dies ist gegen die Grundauffassung von Harald Diem: Gesetz und Evangelium in Luthers Lehre von den beiden Reichen. München 1938, zu sagen, der im Anschluß an Karl Holl und Karl Barth die positive Beziehung zwischen den beiden Reichen als bestimmenden Zug Luthers darstellt. Vgl. unten Anm. 48.

44 WA 30 II, 555, 20-556, 19

45 WA 30 II, 556, 23-25.

Christi.[46] Die Bedeutung des Rechts in seiner leibbezogenen, Leben erhaltenden Funktion wird hier besonders herausgestellt. Der Friede ist das höchste irdische Gut.[47] Weil der Schöpfungs- und Erhaltungsgedanke in dieser Schrift die zentrale Bedeutung hat, bekommen die Analogien, die die *Harmonie* von Gottes Reich und Weltreich anzeigen und zur harmonistischen Ausdeutung im theokratischen bzw. christokratischen Sinne verführen, ein besonderes Gewicht.[48] Hier in dieser Schulschrift gibt der Reformator vielleicht auch mehr Einzelheiten für die Gestaltung der weltlichen Beziehungen als sonst, abgesehen von seiner lebensnahen Auswertung des alten Testaments danach.[49] Luther fordert die Achtung der Berufe untereinander und denkt besonders an den klassischen Gegensatz zwischen dem Schreiber und dem Krieger.[50] Er tritt für den Schulzwang ein, der damals etwas Ungewöhnliches war und sich erst etwa 300 Jahre später allgemein in Deutschland durchsetzte, und begründet das mit der Auswertung der schöpfungsmäßigen Möglichkeiten im menschlichen Geiste.

Diese Grundlinien, die die Welt als Bestätigung göttlicher Ordnung im irdischen Bereich, als ein Geschehen voller Gegensätze, als Stätte eines Kampfes, aber nicht eines wilden, erbarmungslosen Kampfes auffassen,[51] hat Luther besonders in seiner Auslegung des Alten Testaments ausgeführt, des Buches von stärkster Konkretion, des Zeugnisses für einen umfassenden geschlossenen und geschichtlichen Lebenszusammenhang.

46 WA 30 II, 557, 18 f. 21 f; das Zitat 558, 31-559, 17.

47 WA 30 II, 538, 18f; 560, 18-26; vgl. auch WA 6, 260 f. »Von den guten Werken« (1520).

48 Diese Auffassung hat vor allem Karl Holl begründet; siehe: Der Neubau der Sittlichkeit (1919). In: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd. 1: Luther. 6. Aufl. Tübingen 1932, 155-287, namentlich 263-287 im Gegenschlag gegen den ethischen Dualismus, die Trennung zwischen Amtsmoral und Privatmoral, die Ernst Troeltsch für Luther postulierte. Unter dem Einfluß von Karl Barth hat sie Harald Diem (siehe oben Anm. 43) einseitig ausgebaut. Karl Holl hat trotz seines grundsätzlichen Irrtums, den vor allem Franz Lau aaO (siehe oben Anm. 22) durchgängig aufgewiesen hat (vgl. 11. 23. 30. 33-44. 94-96. 140), den Tatbestand bei Luther viel elastischer, dynamischer gesehen und treffender dargestellt als Harald Diem. Er sprach nicht von Verchristlichung, sondern Versittlichung der weltlichen Ordnungen und der Gesellschaft und billigte der Situation viel Einwirkung zu. Dadurch blieb er näher bei Luthers Lebendigkeit.

49 Vgl. dazu bes. Heinrich Bornkamm: Luther und das Alte Testament. Tübingen 1948, namentlich Abschnitt II: Das Alte Testament als Spiegel des Lebens, 9-37.

50 WA 30 II, 573, 24-26.

51 Das war das Grunddatum für Luthers Geschichtsanschauung, wie Hanns Lilje: Luthers Geschichtsanschauung. Berlin 1930, zuerst erwiesen hat, genauer dann bei Martin Schmidt: Luthers Schau der Geschichte. LuJ 30 (1963), 34-58.

»Welt« ist politische Welt, David ist Urbild des Herrschers. Er durfte darum nicht den Tempel bauen, dies blieb vielmehr Salomo vorbehalten, der als »Friedensfürst« Vorbild Jesu wurde.[52] Die zwei Reiche bedeuten eine unüberschreitbare Grenze; man kann nicht von dem einen in das andere hinüberwechseln. Luther schätzte den Prediger Salomo gerade wegen seiner Lebenserfahrung und nahm seinen Skeptizismus, der an den Unglauben streifte, in Kauf.[53] Häufig verwandte er das so in den Einzelheiten abgebildete Leben der Erzväter. Er erwartete z. B. auch die Abschaffung der Prostitution, da es im Alten Testament keine gegeben hatte,[54] und wandte das politische Verhalten von Ahab und Benhadad (1 Kön 20, 29) auf Herzog Heinrich von Braunschweig-Wolfenbüttel im Jahre 1545 an.[55] Gern zitierte er Hab 1, 3: Es gehet Gewalt über Recht als die »rechte Farbe der Welt«.[56] Das abschließende Kompendium seiner Wirklichkeitsnähe wurde seine große Genesisvorlesung, wohl das Buch Luthers von der stärksten Welthaltigkeit. Dieser Charakter tritt überwältigend hervor, wenn man es gegen die fast ebenso ausführliche Genesisauslegung des theologischen Mystikers Jakob Böhme unter dem Titel »Mysterium Magnum« hält. Dies geschah, obwohl die großen theologischen Linien: der Schöpfungsgedanke, die Sünde, die Erlösung und die sich in allem behauptende Liebe Gottes durch die Einzelausführungen keineswegs verdunkelt wurden.

6

So gewann Luther eine große, beneidenswerte Autorität auch im weltlichen Bereich. Er wurde ohne sein Wissen und häufig gegen seinen Willen ins Schiedsrichteramt berufen, mindestens gebeten. Er *mußte* die Beschwerden der Bauern beurteilen, er mußte zum Türkenkrieg, zur Armenordnung, d. h. der städtischen Sozialordnung, zu Kaufhandlung und Wucher, zu Streitfragen zwischen Fürsten das Wort ergreifen. Seine letzte Tat, über der er starb, war ein Vermittlungsversuch zwischen den Mansfelder Grafen in seiner Geburtsstadt Eisleben. Er zerstörte seine Autorität nicht in diesen Wagnissen, obwohl er sie im Bauern-

52 WA 11, 252, 34–253, 8, »Von weltlicher Oberkeit, wieweit man ihr Gehorsam schuldig sei.« (1523).

53 Vgl. Heinrich Bornkamm: AaO (siehe Anm. 49), 131; Eberhard Wölfel: Luther und die Skepsis. München 1958.

54 WA 6, 262, 19–28, »Von den guten Werken« (1520); WA 6, 467, 17–26, »An den christlichen Adel« (1520).

55 WA 54, 391, 33–393, 9, »An den Kurfürsten zu Sachsen und Landgrafen zu Hessen von dem gefangenen Herzog zu Braunschweig« (1545).

56 WA 19, 361, 167 f, »Auslegung von Habakuk« (1526).

krieg schwächte. Aber er schwächte sie nicht durch seine Grundsätze, über die heute der Streit entbrannt ist,[57] sondern mehr durch sein Ungeschick. Wohl kein evangelischer Theologe hat jemals wieder diesen Rang, diesen Einfluß, dieses Ansehen erreicht. Daß er im wesentlichen den Charakter und die Ausdrucksfähigkeit der deutschen Sprache bestimmte - sowohl durch seine Bibelübersetzung und Liederdichtung als auch durch seine Volksschriftstellerei und seinen reichen Briefwechsel -[58], ist der stärkste, aber innerlich folgerichtige Ausdruck dieser ungewöhnlichen Stellung.

7

Fragt man nach den geschichtlichen Folgen von Luthers Weltverständnis, so drängen sich die folgenden Phänomene auf. Zuerst die Emanzipation der Welt. Seit Luther und der Reformation setzt eine »Laisierung« großen Stils ein, wie sie unter römisch-katholischem Vorzeichen meist negativer Beurteilung verfällt. Die kirchlich-institutionelle Bevormundung der Menschheit hört auf. Die Kirche tritt noch nicht aus dem öffentlichen Leben zurück, aber sie wandelt sich von einer

57 Es geht dabei vor allem um die unbedingte Ablehnung der Revolution, die nicht erst der heutigen Theologie der Revolution nicht gerechtfertigt erscheint. Die grundsätzliche Stellungnahme Luthers vor allem in der Schrift »Eine treue Vermahnung zu allen Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung« (1522) WA 8, 673-687. Ein Recht des Christen zum individuellen Ungehorsam hat Luther bekanntlich vertreten WA 6, 265, 15-26, »Von den guten Werken« (1520). Auch mit der gewaltsamen Entmächtigung des Machthabers, hier des Papstes, wenn er von Sinnen ist und Unsinniges von den Untertanen fordert, hat er gerechnet WA 6, 258, 17-31, »Von den guten Werken« (1520).

Zur Selbstbehauptung von Luthers Autorität über den Bauernkrieg hinweg vgl. die sorgfältige Untersuchung von Franz Lau: Der Bauernkrieg und das angebliche Ende der lutherischen Reformation als spontaner Volksbewegung. LuJ 26 (1959), 109-134.

58 Vgl. dazu das in jeder Hinsicht unverdächtige Urteil des Ignaz von Döllinger: Die deutsche Reformation (1872). In: Ders.: Geschichte und Kirche. München (1924), 140: » . . . es hat nie einen Deutschen gegeben, der sein Volk so intuitiv verstanden hätte und wiederum von der Nation so ganz erfaßt, ich möchte sagen eingesogen worden wäre, wie dieser Augustinermönch zu Wittenberg. Sinn und Geist der Deutschen waren in seiner Hand wie die Leier in der Hand des Künstlers. Hatte er ihnen doch auch mehr gegeben, als jemals in christlicher Zeit ein Mann seinem Volke gegeben hat: Sprache, Volkslehrbuch, Bibel, Kirchenlied. Alles was die Gegner ihm zu erwidern oder an die Seite zu stellen hatten, nahm sich matt, kraft- und farblos aus neben seiner hinreißenden Beredsamkeit; sie stammelten, er redete. Nur er hat, wie der deutschen Sprache, so dem deutschen Geiste das unvergängliche Siegel seines Geistes aufgedrückt, so daß selbst diejenigen unter uns, die ihn von Grund der Seele verabscheuen, als den gewaltigen Irrlehrer und Verführer der Nation, nicht anders können: sie müssen reden mit seinen Worten, denken mit seinen Gedanken.«

autoritativen zu einer partnerschaftlichen Größe. Vielleicht wäre dies auch durch die Renaissance und den Humanismus eingetreten. Sicher jedoch ist das nicht; denn das geschichtliche Bild stellt sich eher so dar, daß die Humanisten, die häufig genug kirchliche Pfründeninhaber waren, mit der Hierarchie ihren Frieden machten, um bei ihren Studien in Ruhe gelassen zu werden.

Die Laisierung bedeutete keineswegs eine Preisgabe der Welt an ihre Eigengesetzlichkeit oder auch nur eine Abschwächung der Gehorsamsforderung, die das Wort Gottes auch im weltlichen Bereich an die gesamte Menschheit stellte. Aber die Art der Einwirkung änderte sich. Die Kirche schärfte nunmehr den im weltlichen Bereich handelnden Personen, insbesondere den Amtsträgern, ihre Verantwortung ein, die sie als Mitarbeiter Gottes, als Vollstrecker seines Friedens- und Erhaltungswillen trugen. Luther bot selbst in seinen Predigten und Ratschlägen, in seinen Ermahnungen und Hinweisen auf drohende Gefahren, notfalls auch in seinem heftigen Tadel - bei gleichzeitig fortdauerndem Gehorsam -, das große Beispiel. Der »Protest des Gewissens« wurde zur legitimen Form der Mitwirkung der Christen am weltlichen Regiment, soweit sie nicht selbst Amtsträger waren. Wenn Ernst Troeltsch zwischen Amtsmoral und Privatmoral der Christen unterschied, so hat er einen entscheidenden Zug in Luthers Denken gegenüber der Welt richtig beobachtet, hat ihn nur einseitig übertrieben und die Diskrepanz das letzte Wort sein lassen, während Luther in der praktischen Tat die - vielleicht unvollkommene und sündige - Überwindung der Spannung gefordert und gegeben sah.[59] Ungehorsam war dort am Platze, wo es gegen Gottes Gebot ging. Ungehorsam sein hieß aber nicht Revolution organisieren, Machthaber absetzen, sondern lieber Unrecht leiden, als Unrecht tun. Diese Leidsamkeit ist dem Luthertum oft als Schwäche zum Vorwurf gemacht worden. Sie bedeutete nicht erbärmliche Passivität und Rückzug ins Schneckenhaus der eigenen Heilsfürsorge, sondern ein Höchstmaß an Selbstbeherrschung, und es ist aufschlußreich, daß sich die urchristliche Leidensbereitschaft gerade in der Gegenströmung gegen das orthodoxe Luthertum, nämlich im mystischen Spiritualismus Paul Felgenhauers und Christian Hoburgs, in der Zeit des Dreißigjährigen Krieges lebendig erhielt. Hier wurde ein Erbe Luthers bewahrt.[60] In den notwendig harten Auseinandersetzun-

59 Hier kann nur auf Luthers praktisches Verhalten hingewiesen werden. Vgl. dazu bes. Heinz Zahrnt: Luther deutet Geschichte. München 1952; Ekkehart Börsch: Geber, Gabe, Aufgabe. Luthers Prophetie in den Entscheidungsjahren seiner Reformation 1520-1525. München 1958; Martin Schmidt: AaO (siehe oben Anm. 51), 19-33 (Luthers geschichtliches Bewußtsein, Luthers geschichtliches Verhalten).

60 Dies muß noch genauer herausgearbeitet werden.

gen trat die Kirche für die Billigkeit (ἐπιείκεια) ein, für die Milde, die die schematische Gerechtigkeit in eine organische, situationsgerechte und den Menschen helfende, elastische Gerechtigkeit verwandelte.

Die andere Form für die Wahrnahme christlicher Verantwortung stellte die Mitwirkung in der Regierung dar. Im Gegensatz zum Täufertum hielt Luther sie für eine unbedingte Pflicht. Man darf sagen, daß parlamentarische Mitverantwortung durchaus in der Linie seines politischen Ansatzes lag, selbst wenn in der damaligen Zeit - wie fast überall in Europa - der Parlamentarismus noch ständisch gebunden und eingeschränkt war.

Noch stärker zeigten sich die Folgen von Luthers Weltverständnis in der grundlegenden Bewußtseinsänderung, die zur Entfaltung aller Wissenschaften einschließlich der Geschichte, der Naturforschung und der modernen Sprachwissenschaft führten. Es gab keine äußere Autorität, die dirigierend oder hemmend hätte eingreifen können, und es schwebte kein Bild einer Zwangskultur vor, die einen statischen Charakter trug. Vielmehr gaben Energie, Risikofreude und Unabgeschlossenheit dem geistigen Bemühen von nun an die Eigenart. Auch Männer wie etwa Leibniz, die auf ein harmonisches Weltbild ausgingen, weil sie von der Harmonie des Kosmos fest überzeugt waren und ein irdisches Abbild davon schaffen wollten, hatten soviel geistigen Wagemut in sich, daß sie sich trotz ihres an katholische Traditionen heranführenden Ideals im protestantischen Geist eigentlich zu Hause fühlten. Erst recht gilt dies für diejenigen Denker, die von der Widersprüchlichkeit der Welt, ihrem tiefen durch die Sünde bedingten Zwiespalt durchdrungen waren und darum auf abschließende Erkenntnis verzichteten, wie Lessing oder der ins Methodische und Ethische hinüberführende Kant. Der Franzose Charles de Villers (1765-1815), der seit 1792 als Emigrant in Deutschland lebte und 1811 Professor in Göttingen wurde, hat in seinem einflußreichen »Essai sur l'esprit et l'influence de la réformation de Luther sur le progrès des lumières« (1804, [3]1808, [5]1851), der vom Institut de France preisgekrönt wurde, allen geistigen Fortschritt Deutschlands, von dem er begeistert war und den er seinem Heimatland vermitteln wollte, auf die Reformation Luthers zurückgeführt.[61]

61 Vgl. über ihn und dieses Buch Hans Leube: Deutschlandbild und Lutherauffassung in Frankreich. Stuttgart 1941.

62 Vgl. Anmerkung 15. Wenn Luther das prototypisch an der Bewertung der weltlichen Obrigkeit aufwies, zuerst in der Schrift: An den christlichen Adel, so deshalb, weil hier die Notwendigkeit und Würde des »leiblichen Werks« (WA 6, 410, 4) besonders in die Augen springt, allein schon deshalb, weil ihr Handeln so weittragende Folgen hat. Sie ordnet tat-

8

Ist Luthers Weltbegriff heute anwendbar? Die Frage kann nicht nur, sie muß bejaht werden. Denn Luther verstand die Welt nicht als ein statisches Reich, nicht als einen abgegrenzten Bereich, sondern als eine kämpferische, im Vollzug begriffen Bewegung - Erkenntnisse, die im 20. Jahrhundert vor allem die Existentialphilosophie gewonnen und zum allgemeinen Besitz gemacht hat. Wirklichkeitsbegriff und Geschichtsbegriff sind nahezu identisch geworden. Wenn für die meisten Denker dabei der Beitrag Sören Kierkegaards im Vordergrund steht und derjenige Luthers wie seines Geistesverwandten Johann Georg Hamann zurücktritt, so kann doch kein Zweifel daran bestehen, daß der Reformator diese Denkweise in Gang gebracht hat. Die folgenden Grundsätze von Luthers Weltbegriff sind ebensosehr, fast möchte man sagen ebenso leicht, in die Gegenwart zu übertragen: Die Welt ist eine gemeinsame und gegliederte Ordnung. Sie fordert Hilfe und Nächstenliebe, die der Liebe Gottes entspricht. Sie ist andererseits von einer solchen Grausamkeit durchwaltet und durchzogen, und sie verfällt gerade dann immer wieder in Grausamkeit, wenn sie Gerechtigkeit und Gleichheit herstellen will und gegen die vorgefundenen Ungleichheiten Sturm läuft. Weltlichkeit als Haltung des Christen ist nur möglich im Wissen um diesen Zwiespalt und ist gefordert als Bemühung um eine sinnvolle Ordnung, die das Leben erhält. Friede, die Voraussetzung alles Lebens, wird dadurch zum höchsten irdischen Gut. Aller Dienst des Menschen ist Dienst im Gefolge von Gottes Erhaltungswillen gegenüber seiner Schöpfung. Die Weltlichkeit der Welt ist kein Programm, keine Ideologie; sie ist darum nicht, wie Richard Rothe im 19. Jahrhundert, Paul Tillich und Dietrich Bonhoeffer im 20. Jahrhundert wollten, durch Selbstaufopferung, Selbstpreisgabe der Kirche an die Welt und die Vermischung mit ihr bis zur Unkenntlichkeit zu erreichen, sondern sehr viel schlichter dadurch, daß man die Wirklichkeit beobachtet und die in ihr wahrnehmbare inhärente Ordnung erkennt und ihr gehorcht. Die Sachlogik, die Luther aus den einzelnen Berufstechniken herlei-

sächlich das Leben und bewahrt es vor dem Zerfall ins Chaos. Der Gegensatz lautet brutal und sprechend »Anarchie«. Prinzipiell hätte es der Reformator auch an der Gegenüberstellung eines weltlichen Berufs zum geistlichen zeigen können. Das würde den modernen Betrachter und Beurteiler deswegen mehr überzeugen, weil inzwischen das Mißtrauen gegen den Staat und seine ordnende Funktion ungeheuer gewachsen ist und - wie besonders eindringend Reinhart Koselleck dargelegt hat - der Staat seit dem 18. Jahrhundert durch die »Gesellschaft« als neue, moralisch gemeinte Größe bestritten und abgelöst worden ist. (Reinhart Koselleck: Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt. Freiburg (Breisgau)/München 1959, 52 f. 128 = Orbis academicus).

tete und beim Handwerker und beim Bauern wie beim Fürsten und Gelehrten feststellte, notfalls auch bis in die einzelnen Handgriffe und Verrichtungen beschrieb, bestimmt das Weltverhalten des Christen. Weltlichkeit ist somit nicht ideologische Weltverklärung oder asketische Weltdämonisierung, weder politisch-sozialer Weltfanatismus, noch privatisierende Weltflucht, sondern Ernstnahme der Leiblichkeit. Gott hat den Menschen und die Welt als leibliche, leibhafte, auf den Leib angewiesene Größen gewollt und geschaffen. Er hat sich dieser leiblichen Welt in der Inkarnation durch seinen Sohn, der leiblich geboren und leiblich gekreuzigt worden ist und als der Erhöhte im Abendmahlsgeschehen leiblich gegenwärtig wird, zugewandt. Diese Betonung der Leiblichkeit, die auch in Luthers Verständnis des Laientums einen charakteristischen Ausdruck fand,[62] ist die bestimmende Note von Luthers Weltbegriff und tut einer Gegenwart, die - vielleicht 100 Jahre zu spät - das auf die Leiblichkeit gerichtete Anliegen von Karl Marx und seinen Freunden wie Nachfolgern ernst nimmt, bitter not.

Buchbesprechungen

R. R. Post: *The Modern Devotion.* Confrontation with Reformation and Humanism. Leiden: Brill 1968. XI, 694 S., 2 Karten. = Studies in Medieval and Reformation Thought 3.

Das wachsende Interesse der Lutherforschung für das Spätmittelalter hat zur Gründung der »Studies in Medieval and Reformation Thought« geführt, die von Heiko A. Oberman herausgegeben werden. In dieser Reihe sollen offensichtlich Arbeiten erscheinen, die die Beziehungen des Spätmittelalters zur Reformation erhellen. Dabei muß es nicht um ein enges oder positives Verhältnis gehen. Wie weit gespannt Oberman hier die Aufgabe sieht, wird aus seinem Buch »Forerunners of the Reformation« (vgl. LuJ 36 [1969], 86-88) zur Genüge deutlich.

So ist denn auch das Buch von Post alles andere als ein Nachweis für die große Bedeutung der Devotio moderna für die Förderung des Humanismus oder der Reformation. Es ist ebenfalls keine Darstellung der Geschichte der Devotio moderna, obgleich der Stoff chronologisch geordnet ist, sondern vielmehr eine bewußte Widerlegung älterer Anschauungen über die Devotio moderna. Dabei wird eine sorgfältige Interpretation der Quellen vorgelegt, die Beachtung verdient. Welche Urteile über die Devotio moderna werden nun von Post vor allem angegriffen?

1. Geert Groote studierte in Prag.

Mit dieser Behauptung ist die Vorstellung verknüpft, daß die Devotio moderna in Prag ihren Ursprung hat und von dort wesentliche Gedanken empfangen hat. Post zeigt, daß diese Behauptung erst 100 Jahre nach Grootes Studienzeit aufkam, der Pariser rotulus vom 7. Februar 1366 aber davon ausging, daß Groote seit 1358 ununterbrochen in Paris stu-

dierte, so daß der Prager Aufenthalt erst noch erwiesen werden müßte. Die Ähnlichkeit von Gedanken bei Groote und seinen Schülern mit Gedanken bei Konrad von Waldhausen und Militsch von Kremsier führt Post auf eine allgemeine Reaktion der Christen gegen Versuchung und Sünde bzw. das Papstschisma (1378-1415) zurück, so daß nicht eine Abhängigkeit angenommen werden muß, gegen die vielmehr die Unterschiede sprächen, da Groote und seine Schüler jeden Radikalismus scheuten und im Rahmen des geltenden Rechtes bleiben wollten.

2. Die Devotio moderna war eine antiklerikale Laienbewegung.

Gegen diese Behauptung kann Post zunächst nachweisen, daß die Devotio moderna die Förderung der Bischöfe genoß und von diesen besonders gegen die Dominikaner geschützt wurde.

Außerdem waren die Brüder vom gemeinsamen Leben (im Folgenden Brüder genannt) in den meisten Fällen selbst keine Laien! Post geht der Zusammensetzung der Brüder in den einzelnen Häusern nach. Dabei ergibt sich, daß die Leitung dieser Gemeinschaften in den Händen von Priestern lag, eine zweite, meist die größte Gruppe die clerici bildeten, die sich in dieser Gemeinschaft auf die Priesterweihe vorbereiteten, die sie auch häufig empfingen, und die kleinste Gruppe die Laien bildeten: ein Koch, ein Schneider und ein Bäcker, wenn überhaupt soviele vorhanden waren.

Die Devotio moderna stand auch nicht im Gegensatz zum monastischen Ideal, denn die Windesheimer Kongregation, ein Zusammenschluß von Chorherren, entstand unter dem Einfluß und der Beteiligung der Brüder. In ihr wurde die der Devotio moderna eigene Frömmigkeit gepflegt, und in sie trat mancher der Brüder ein. Post legt ganz großen Wert darauf, daß die Windesheimer Kongregation zur Devotio moderna gezählt werden muß. Manche Fehlurteile über die Devotio moderna sieht er darin begründet, daß man nur an die Brüder dachte. Die Devotio moderna führte auch nicht zur Ablehnung der liturgischen Praxis der Kirche, denn nicht nur die Glieder der Windesheimer Kongregation, sondern auch die Brüder, die den Tag mit dem Besuch einer Messe begannen, pflegten das Stundengebet.

3. Die Brüder waren Pioniere des Schulwesens.

Dieser These widmet Post einen großen Teil seiner Arbeit, indem er die Schulverhältnisse der einzelnen Städte untersucht, in denen die Brüder Niederlassungen hatten. Dabei ergibt sich, daß die Schulen in der Regel älter waren als die Gemeinschaften der Brüder und daß sie nicht selbst Schulen besaßen oder in Schulen lehrten, sondern einerseits nur für einen Teil der Schüler Internate hatten, in denen allerdings jeweils ein Bruder als Repetitor die Schulaufgaben überwachte, andererseits aber die Seelsorge für alle Schüler anstrebten. Nur in wenigen Fällen hatten sie eigene Schulen, manchmal auch nur für begrenzte Zeit, ohne jedoch darin - von Ausnahmen abgesehen - selbst zu unterrichten. Diese Schulen waren dann aber keinesfalls epochemachend, sondern standen im Rahmen des jeweiligen Schulwesens. Die Haupttätigkeit der Brüder bestand nicht im Lehren, sondern im Bücherabschreiben, in der Betreuung der Schuljugend und der Seelsorge an den Schwestern vom gemeinsamen Leben. Dabei versuchten sie, die ihnen anvertrauten Knaben für ihre Frömmigkeit, ja für ihre eigene Gemeinschaft oder das monastische Leben in der Windesheimer Kongregation zu gewinnen.

In diesem Zusammenhang taucht auch die Frage nach der Bildung der Brüder auf, die ja eine Voraussetzung für ihre Lehrtätigkeit gewesen wäre. Post stellt summarisch fest, die Brüder füllten ihre Zeit mit Beten, Meditieren und Bücherabschreiben aus, für das Studium

und für das Lehren blieb keine Zeit. Keiner der Brüder wurde auf eine Universität geschickt, und nur wenige Akademiker fanden zu den Brüdern; zu den großen Ausnahmen gehörte Gabriel Biel. Offensichtlich fand die einerseits innerliche und andererseits praktische Frömmigkeit der Devotio moderna wenig Geschmack an den scholastischen Spekulationen. Darum wirkten sie auch nicht unter Studenten. Nur in Trier wurde ihnen 1499 Studentenseelsorge übertragen, wodurch dann auch vier Brüder zum Studium kamen. Ihre Hauptaufgabe in Trier war aber der Unterricht an der Lateinschule; das war schon zu einer Zeit, als die Erfindung der Buchpresse die copierenden Brüder zwang, sich nach anderem Erwerb umzusehen.

4. Die Brüder waren Pioniere des Humanismus in den Niederlanden.

Diese Behauptung hängt mit der vorhergehenden aufs engste zusammen. Hier spielt die Schule in Deventer, die für eine Einrichtung der Brüder gehalten wird, eine besondere Rolle, weil aus ihr die Humanisten Rudolf Agricola, Konrad Mutian und Erasmus von Rotterdam hervorgegangen sind. Aber diese Schule gehörte nicht den Brüdern, ebensowenig wie ihr Rektor Alexander Hegius, der diese Schule zu einer blühenden humanistischen Bildungsstätte ausbaute. Ein wenig anders lagen die Dinge in Liège. Hier begannen die Brüder um 1500 mit eigenem Unterricht. 1515 wurde ihnen die Lateinschule anvertraut, in der allerdings der beste Lehrer der Weltpriester Nikolaus Nickmann war. Sie entwickelte sich im Geiste der humanistischen Bildung, aber eben zu einer Zeit, als die Humanisten ihr Bildungsprogramm schon lange verkündet hatten.

Sehr kurz behandelt Post den Humanismus der Brüder in Münster. Zunächst stellt er auch hier fest, daß diese Schule nicht in den Händen der Brüder war und Rudolf von Langen, der in Münster die humanistische Schulreform in Angriff nahm und seit 1500 mit Erfolg durchführte, zu Unrecht zu den Brüdern gezählt wird. Post teilt aber auch mit, daß einige Brüder schon im 15. Jh. humanistische Interessen hatten und deshalb von Humanisten hochgeachtet wurden.

5. Die Devotio moderna bereitete die Reformation vor.

Hier wendet sich Post zunächst drei Männern zu, die mancherorts als Vorläufer der Reformation gelten und deren Lehren mit der Devotio moderna in Zusammenhang gebracht werden: Johann Pupper von Goch, Wessel Gansfort und Gabriel Biel. Bei Pupper bestreitet Post unter Verwendung von Quellen, daß dieser je zu den Brüdern gehörte, und findet keinen Grund, ihn zur Devotio moderna zu zählen. Gansfort hatte zwar während seines Lebens zahlreiche Kontakte zu Anhängern der Devotio moderna, ohne jedoch zu den Brüdern zu gehören, er gewann aber seine wichtigsten Eindrücke während seines Studiums, durch das er in Paris Nominalist wurde, und durch seine Reise nach Rom, von der er als Humanist zurückkehrte. Biel aber kam erst um 1464 mit den Brüdern in Berührung, als seine theologischen Ansichten schon ausgeprägt waren. Spricht schon die Entwicklung dieser Männer gegen die Annahme, daß sie der Frömmigkeit der Devotio moderna Ausdruck verliehen hätten, so tun das noch mehr ihre sich widersprechenden Anschauungen.

Ebenso scheidet Post die Mystiker Hendrik Mande und Gerlach Peters von der Mystik der Devotio moderna, obgleich beide zur Windesheimer Kongregation gehörten, weil er ihre Gedanken nicht für typisch und weit verbreitet in der Devotio moderna hält. Ihren eigentümlichen Ausdruck fand die Frömmigkeit der Devotio moderna in der »Imitatio Christi«, bei der Post für Thomas von Kempen als Verfasser plädiert. Durch diese Betrachtungsweise läßt sich auch der Einfluß der Mystik

auf Luther nicht ohne weiteres mit der Devotio moderna in Verbindung bringen. Post zeigt dann an der Geschichte der einzelnen Häuser im 16. Jh., daß weder die Brüder noch die Windesheimer Kongregation sich der Sache Luthers besonders annahmen. Es traten zwar einzelne Brüder oder auch Chorherren zu Luther über, aber nur ganz wenige Konvente.

Den stärksten Einfluß der Devotio moderna auf Luther sieht Post noch in der strengen Observanz der Windesheimer Kongregation, die an der Werkgerechtigkeit teilhatte, die Luther zur reformatorischen Entdeckung trieb.

Post ist emeritierter Professor für Kirchengeschichte des Mittelalters der katholischen Universität in Nimwegen. Er hat neben anderen Untersuchungen zu diesem Problem bereits 1940 das Buch »De Moderne Devotie. Geert Groote en zijn stichtingen« veröffentlicht, das er nun erweitert hat. Diese Genesis des Werkes ist noch spürbar, denn der Schwerpunkt liegt auf Groote, den Anfängen der Devotio moderna und ihrer Geschichte im 15. Jh. Für die Zeit nach 1485, als die Begegnung mit dem Humanismus und der Reformation beginnt, verbleibt nur ein reichliches Sechstel der Arbeit (551-680). Aber auch in diesem Teil verfolgt Post nicht das Ziel, möglichst alles zusammenzutragen, was man über die Beziehungen der Devotio moderna zum Humanismus und zur Reformation auffinden kann, sondern es liegt ihm spürbar daran, diese Beziehungen möglichst zu verringern und auf einzelne Personen zu beschränken, die der Devotio moderna angehörten und gewissermaßen nur zufällig mit diesen Strömungen in Verbindung traten.

Charakteristisch für diese Arbeitsweise ist die Behandlung Luthers. Sie steht ganz unter der Feststellung, Luther habe in Magdeburg nur eine kurze Berührung mit den Brüdern gehabt, so daß kein dauernder Einfluß anzunehmen sei. Luthers Verhältnis zur Devotio moderna wird überhaupt nicht zum Gegenstand der Arbeit erhoben, sondern es wird vielmehr aufgezählt, wann und wo Luthers Lehre in die Häuser der Devotio moderna eindrang. Eine Auseinandersetzung mit »Luther und die Devotio moderna« von Rudolf Kekow könnte man doch wohl erwarten. Über Luthers Verhältnis zu den Brüdern in Herford läßt sich auch mehr sagen als »During the Reformation they adapted their religious ideas to those of Luther, and saved the life of the institution by accepting Lutheranism and by Luther's personal intercession« (625). Post weist zwar die Deutungen der Lehre des Peter Dieburg, der von 1476 bis 1494 Rektor des Hauses in Hildesheim war, zurück, die sie vorreformatorisch verstehen, bestimmt aber nicht das Verhältnis zu Luther. Dabei führt er an, Dieburg habe gelehrt, es sei besser, Besitz den Armen zu schenken oder Kirchen bzw. Klöstern ohne Bedingungen zu überlassen als damit Seelgeräte zu stiften. Wer nur wenig bei Luther gelesen hat, muß da doch sogleich an die 43. These vom 31. Oktober 1517 denken.

Ebenso verfährt Post mit dem Humanismus. Er nennt einzelne Humanisten unter den Anhängern der Devotio moderna, aber er geht dem nicht weiter nach. Den Humanismus unter den Brüdern in Münster erledigt er auf einer Seite (625f).

Post scheint mir einen grundsätzlichen methodischen Fehler gemacht zu haben. Er beschränkt sich auf die Brüder, die Schwestern vom gemeinsamen Leben (259-272. 493-501) und die Windesheimer Kongregation, ohne ihre Wirkung auf die Laien zu verfolgen. Aber man denke nur an die weitverbreitete »Imitatio Christi«, um zu erkennen, daß die Frömmigkeit der Devotio moderna nicht nur in diesen Häusern Anklang fand. Den Brüdern war die Schuljugend anvertraut. Wo sie ihre Niederlassungen hatten, war die führende

Schicht der Bevölkerung mit ihrer Frömmigkeit vertraut. Und hier entsteht die Frage, ob die Devotio moderna nicht doch den Boden für die Reformation vorbereitete. Wenn die Brüder auch meist nicht selbst lehrten und keine Jurisdiktion über die Schulen hatten, so bezogen sie doch Nachwuchs aus diesen Schulen. Wie konnten die Brüder die Schüler humanistischer Schulen betreuen, ohne selbst Humanisten in ihre Reihen zu bekommen? Wie sollte ein Repetitor, wenn er selbst nicht humanistisch unterrichtet worden war, seinen Zöglingen dann helfen können? Und wenn dabei nur Johannes von Synthen als Verfasser eines Schulbuches hervortritt, so ist das für den Lehrerstand aller Zeiten bezeichnend. Viele Lehrer haben im 19. Jh. ihre Schüler neuhumanistisch erzogen, ohne Spuren in der Literaturgeschichte zu hinterlassen. So mögen die Brüder nicht die Begründer des Humanismus in den Niederlanden sein, aber sie haben ihn doch sehr gefördert, wenn vielleicht auch nicht in allen Häusern. Und ob die praktische Seite ihrer Frömmigkeit es nicht ihren Zöglingen leicht gemacht hat, Humanisten zu werden und die Scholastik zu verachten, ohne zugleich ihren christlichen Glauben abzulegen, scheint mir durchaus einer sorgfältigen Untersuchung wert. Es könnte sich dabei ergeben, daß die Devotio moderna für die Gestalt des deutschen Humanismus doch nicht ohne Bedeutung ist.

Post hat also eine vorzügliche Arbeit über die Devotio moderna bei den Brüdern, den Schwestern und in der Windesheimer Kongregation in den Niederlanden vorgelegt, die zurecht summarischen Urteilen über die Devotio moderna zu Leibe geht. Es wird dadurch deutlich, wie äußerst notwendig eine gründliche Untersuchung der Devotio moderna in Deutschland und ihres Verhältnisses zum Humanismus und zur Reformation ist. Post hat sich diesem Gegenstand - trotz des Untertitels - nicht sonderlich gewidmet. Außer der Kürze, mit der diese Dinge abgehandelt werden, fällt die grauenhafte Entstellung der deutschen Zitate auf. Wismar wird in die Diözese Merseburg verlegt (289), und die Dissertation »Die Anfänge der Brüder vom gemeinsamen Leben in Deutschland« von Bernhard Windeck scheint nicht berücksichtigt zu sein, ebensowenig wie die von Irene Crusius mit dem Thema »Die rechtliche Organisation der Brüder vom gemeinsamen Leben«. Nun hat die deutsche Forschung über die Devotio moderna in den letzten Jahrzehnten kaum etwas hervorgebracht. Es ist daher verständlich, daß Post sie einfach vernachlässigt hat, obgleich über Luthers Verhältnis zur Devotio moderna noch manches zu finden gewesen wäre. Die Erforschung der Devotio moderna in Deutschland scheint aber neuerdings wieder Auftrieb zu bekommen, nachdem Handschriften aus dem ehemaligen Archiv des Herforder Brüderhauses gefunden worden sind (vgl. Robert Stupperich: Devotio moderna und reformatorische Frömmigkeit. Jahrbuch des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte 59/60 [1966/67], 11-26).

Überraschend ist neben der guten Ausstattung mit zwei Karten, von denen die eine die Häuser der Brüder und die andere die der Windesheimer Kongregation zeigt, und Registern das Fehlen eines Literaturverzeichnisses.

Für die Biographie Luthers scheint beachtenswert, daß die Brüder unter ihren Zöglingen für ihre Einrichtungen warben. Das ist nicht nur eine Beobachtung von Post, sondern ein von den Brüdern niedergeschriebenes Ziel ihrer Arbeit. Hat Luthers Vater deshalb seinen Sohn aus Magdeburg wieder weggenommen? Es wäre dann leichter zu verstehen, daß Luther Mönch wurde und bei den Augustinereremiten eintrat, denn die Windesheimer waren auch observant, und daß sein Vater so zornig darüber war.

Helmar Junghans

James Samuel Preus: *From Shadow to Promise.* Old Testament Interpretation from Augustine to the Young Luther. Cambridge/Mass.: Harvard University 1969. XII, 301 S.

Die verstärkte Beschäftigung der Lutherforschung mit dem Spätmittelalter erweist manche Gedanken, die als ausgesprochene Eigenheiten Luthers galten, als mittelalterlich oder läßt manchen Forscher so große Gemeinsamkeiten zwischen Luther und den Scholastikern sehen, daß der Bruch der Kirche im 16. Jahrhundert schon fast aus einem Mißverständnis hervorgegangen zu sein scheint, obgleich doch das Ziel dieser Untersuchungen zunächst sein muß, Luthers spezifische Erkenntnisse herauszuarbeiten. Die hier zu besprechende Arbeit hat das Verdienst, bis zu diesem Punkt fortgeschritten zu sein und gerade den Unterschied zwischen den Auslegungsmethoden des Mittelalters und denen Luthers scharf herausgearbeitet zu haben, wobei sich allerdings auch einige für Luther in Anspruch genommene Wesenszüge als mittelalterliches Gedankengut herausstellen.

Der Gegenstand der Untersuchung ist die Deutung des Alten Testamentes. Der Leser wird zunächst mit dem mehrfachen Schriftsinn vertraut gemacht, wie er von Augustin bis Luther verstanden und angewandt wurde (7-149). So werden Augustin, Hugo von St. Victor, Petrus Lombardus, Bonaventura, Thomas von Aquin, Nikolaus von Lyra, Heinrich Totting von Oyta, Johannes Gerson, Paulus vor Burgos, Jacobus Perez von Valencia, Sylvester Prierias und Faber Stapulensis untersucht und auch Lehren Gabriel Biels herangezogen. Es wird eine Fülle hermeneutischer Theorien sichtbar, die bis zur Begriffsverwirrung reicht. So findet Gerson den Literalsinn in den Festsetzungen und Entscheidungen der Kirche. Während die meisten Ausleger den Literalsinn zunächst mit Hilfe der Grammatik erheben wollen, um dann zum Erfassen des tieferen Schriftsinnes fortzuschreiten, verwandelt Gerson die theologische Anschauung in den Literalsinn!

Was haben nun die mittelalterlichen Ausleger gemeinsam? Sie ziehen eine hermeneutische Trennlinie zwischen dem Alten und dem Neuen Testament und gehen davon aus, daß der theologische Gehalt des Alten Testamentes nur vom Neuen her erfaßt werden kann. Das führt dazu, daß sie nach geringer oder auch großer Aufmerksamkeit für den Literalsinn (auch historischen Sinn) sich der figuralen Deutung des Alten Testamentes zuwenden und den allegorischen (credenda), tropologischen (agenda bzw. diligenda) und anagogischen (speranda) Sinn herausarbeiten. So unterschied z. B. Hugo von St. Victor zwischen einem nichterbaulichen und einem erbaulichen Verständnis des Alten Testamentes. Erbaulich kann das Alte Testament aber nur vom Neuen her verstanden werden. Das bedeutet aber, daß auch das alttestamentliche Gottesvolk den wahren Inhalt der zu ihm gesprochenen Worte nicht begreifen konnte und nicht wußte, daß seine eigene Geschichte eine Allegorie war und die Verheißung zeitlicher Güter Schatten der Verheißung ewiger Güter.

Auch Luther argumentiert in dem Vorwort zu seiner ersten Psalmenvorlesung, das Alte Testament könne nicht ohne das Neue verstanden werden. Die Tür dazu habe Christus durch seinen Tod geöffnet. Die Psalmen sind daher nicht historisch auszulegen, wie es die Rabbiner tun, sondern prophetisch. Dabei ist aber Christus selbst als der anzusehen, der als Prophet spricht, wenn nicht ausdrücklich ein anderer genannt ist. Aber auch David ist so sehr der Mund des Heiligen Geistes, daß z. B. auch der Ps 3 als von Christus gesprochen ausgelegt werden kann.

Preus kann in diesem exegetischen Ansatz nicht mehr sehen als eine Radikalisierung gewisser Tendenzen der spätmittelalterlichen

Exegese. Das Kommen Christi ist der entscheidende Einschnitt für die Auslegung. Das Alte Testament ist ohne das Neue theologisch wertlos, die hermeneutische Trennlinie verläuft zwischen den beiden Testamenten. Das geistliche Verständnis des Gesetzes ist dasselbe wie das Evangelium. - Preus weist daraufhin, daß zu dieser Aussage WA 55I, 92, 19f ein Hinweis fehle, daß dies mittelalterliche Anschauung sei.

Während der Auslegung der Psalmen vollzog sich ein Wandel in Luthers Verständnis des Alten Testamentes, wodurch er von seinem Programm abwich. »...,Luther discovered that the Old Testament faith and religion were so much like his own that they could become exemplary for his own faith, and for the Church's self-understanding« (166). Im Vorwort war der eigentliche Sinn der Schrift der Sensus propheticus, der christologisch verstanden wurde und im Gegensatz zum Sensus historicus stand. Doch allmählich verschwindet der Gegensatz, und die christologische Deutung tritt zurück. Zu Ps 119 (118) schreibt Luther in der einen Glosse, nach dem prophetischen Sinn sei er eine Beschreibung der Kirche, aber in einer zweiten, er sei eine Bitte des alttestamentlichen Gottesvolkes. Und dieser letzten Glosse entspricht auch die Auslegung. Der Prophet spricht nun in seiner eigenen Person - nicht Christus - zu seinen Zeitgenossen - nicht zur Kirche - und seine Worte sind Verheißungen für diese. Er ermahnt sein Volk, stark zu bleiben in der Hoffnung auf die Erfüllung der göttlichen Verheißungen. Luther versetzt sich nun als Ausleger selbst in die Zeit vor Christi Ankunft. Aus dieser Exegese geht die geistliche Deutung unmittelbar hervor, die Möglichkeit einer Vereinigung der historisch-grammatischen mit der theologischen Interpretation tut sich auf, weil die Zeugnisse und Verheißungen Gottes in sich den theologischen Wert enthalten und daher keiner figuralen Deutung bedürfen. Ja, die Verheißung, bzw. das Zeugnis, wird zum normativen, theologisch-literalen Sinn der Schrift und zusammen mit dem Glauben das Ziel der Auslegung.

Auch die christologische Deutung verschiebt sich. Nun spricht nicht mehr Christus selbst die Psalmen, sondern sie werden in einer vorchristlichen Situation unter der Verheißung des zukünftigen Christus gesprochen und müssen von daher gedeutet werden. Die alttestamentlichen Aussagen erhalten ihren eigenen geistlichen bzw. theologischen Inhalt. Der Glaube der Männer des Alten Bundes kann den Christen zum Vorbild werden. Jetzt verläuft die hermeneutische Trennlinie nicht mehr zwischen dem Alten und dem Neuen Testament, als ob jenes fleischlich und dieses geistlich sei, sondern im Alten Testament selbst, zwischen Gesetz und Verheißung. Das Gottesvolk selbst aber lebt in einer Existenz, in der es zugleich die Verheißung, aber noch nicht die Erfüllung hat. So besteht eine Parallelität der Existenz des Gottesvolkes des alten Bundes und der des neuen. Die alttestamentlichen Propheten verkündigen nicht mehr ihren Zuhörern verborgene ewige Wahrheiten, sondern predigen ihren Zeitgenossen, deren Glaube für die Christen zum Modell wird. Luther entdeckt im Alten Testament die fidelis Synagoga und macht sie zum Vorbild für den Glauben der Christen. In der tropologischen Deutung war Christus das Vorbild für das Handeln der Christen, nun aber tritt der Glaube an die Verheißung in den Mittelpunkt. Christus und der Mensch können aber als Glaubende nicht gleichgesetzt werden, da Christus kein Mensch ist und daher nicht als Sünder auf die Erfüllung der Verheißung wartet. In der tropologischen Deutung tritt daher das alte Gottesvolk an seine Stelle. Christus aber ist nicht mehr das Subjekt des Glaubens, sondern das Objekt. Er empfängt nicht mehr die Verheißung, sondern er ist der Herr, der den Chri-

sten verheißt, was sie sein werden, und dem vertraut werden kann, daß er seine Verheißungen hält. Der Glaube hängt daher nicht mehr an der Erkenntnis einiger Schriftausleger, die die Bedeutung der alttestamentlichen Aussagen zu enträtseln versuchen, sondern an der Person und an dem Wort Christi. Damit verläßt Luther die Anschauung, daß das Alte Testament nur ein Schatten des Neuen Testamentes sei, womit die Lehre von der Verborgenheit der Schrift verbunden war, und stellt die alttestamentliche Verheißung in den Mittelpunkt, wodurch er zu seiner Überzeugung von der Klarheit der Schrift kam.

Es können nicht alle Veränderungen aufgezählt werden, die Preus herausgearbeitet hat. Es ist aber deutlich, daß Luther von einer unhistorischen mittelalterlichen Schriftauslegung zu einer historischen gefunden hat und er sich darin von der gesamten Scholastik unterscheidet. Und daß Luther sich dieses Unterschiedes bewußt war, bezeugt seine Aussage über die figurale Deutung: »Ich weiß, das ein lauter dreck ist, den nuhn hab ichs faren lassen,...« (WA TR 5, 45, 13f [5285]).

Preus hat nach seinen umfangreichen Arbeiten über Luthers mittelalterlichen Vorgängern sich damit begnügt, diesen Wandel in Luthers Hermeneutik festzustellen und zu beschreiben. Wodurch dieser Wandel eintrat, hat er nicht noch untersucht, was ihm niemand verdenken kann. Die Frage nach der Ursache drängt sich nun aber auf. Ob sich dabei der Ansatz von der reformatorischen Entdeckung her als fruchtbar erweisen wird, ist zweifelhaft. Näher scheint mir die Frage zu liegen, ob Luther nicht durch seine Berührung mit Humanisten zu einer historischen Exegese gelangt ist. Dabei darf man nicht an Faber Stapulensis denken, den Luther verwendete, der aber ebenso wie Luther in seinem Vorwort, ja, noch entschiedener, den sensus historicus und die Beachtung der zeitlichen Umstände der Psalmen verwarf, sondern an Luthers eigene Studien des Hebräischen, die ihn zu der Erkenntnis führten, daß die alttestamentlichen Wörter in ihrer eigenen Sprache einen anderen Sinn hätten, als die scholastische Begrifflichkeit ihnen gäbe.

Zum Schluß soll nicht unerwähnt bleiben, daß dem Buch ein schönes Register beigegeben ist, in dem die Suchwörter nach ihrem Inhalt noch weiter aufgeschlüsselt sind.

Leipzig Helmar Junghans

PETER KAWERAU: *Luther*. Leben - Schriften - Denken. Marburg: Elwert 1969. 179 S. = Lehrbuch der Kirchengeschichte.

Nachdem der Verfasser bereits eine »Geschichte der alten Kirche« und eine »Geschichte der mittelalterlichen Kirche« hat erscheinen lassen, setzt er sein »Lehrbuch der Kirchengeschichte« mit dem obengenannten Titel fort, um »dem Studenten einen Zugang zu eigenem Lutherstudium« zu zeigen. Dabei soll es weder um eigene Forschung noch Vollständigkeit in biographischer und theologischer Hinsicht gehen. Bei solchen Grundsätzen muß sich der Leser ganz der Auswahl des Verf. anvertrauen, die er erst einmal zur Kenntnis nehmen muß.

Das erste Kapitel »Wandlungen des Lutherbildes« referiert verschiedene Lutherdarstellungen seit der Reformation (11-27), das zweite bringt biographische Daten bis zu Luthers Promotion (27-47), wobei nachdrücklich auf die Bedeutung der Anfechtung für Luthers Entwicklung hingewiesen wird. Das Kapitel »Luther als Universitätsprofessor in Wittenberg« beschreibt im wesentlichen Luthers Lehrtätigkeit von der 1. Psalmenvorlesung bis zur Hebräerbriefvorlesung (47-61), bringt aber auch ein Verzeichnis aller Vorlesungen Luthers. In dem vierten Kapitel »Luthers Entwicklung zum Reformator« folgt der Verf. der Spätdatierung der

reformatorischen Entdeckung von Ernst Bizer und sieht das Reformatorische vor allem in Luthers Trennung vom Papsttum. Nachdem der Verf. ein Kapitel über Darstellungen der Theologie Luthers im 19. und 20. Jahrhundert eingeschaltet hat (75-103), bietet er eine eigene Darstellung von »Luthers theologischen Grundgedanken« (103-148), in der vor allem die Bedeutung des Kampfes Luthers mit dem Papsttum für die Ausbildung seiner Theologie betont wird. Das Schlußkapitel gibt eine anschauliche und informationsreiche Darstellung der Geschichte der Lutherausgaben von der Wittenberger bis zur Weimarer (149-168).

Die angeschnittenen Probleme werden vielseitig erörtert und gewähren einen guten Einblick in die unterschiedliche Deutung Luthers, wenn auch mancher einige Einzelheiten anders beurteilen wird und die Spätdatierung von Luthers reformatorischer Entdeckung keineswegs so fest steht, wie mancher Leser nun glauben mag. Obgleich dem Verf. bei seiner Zielsetzung in seiner Auswahl freie Hand gelassen werden muß, entsteht doch die Frage, ob immer glücklich ausgewählt wurde, zumal es sich ja um ein Lehrbuch der Kirchengeschichte handeln soll.

Wenn man schon auf die Geschichte des Lutherbildes in Frankreich eingeht (22-25), darf man an Charles Villers »Essai sur l'esprit et l'influence de la réformation de Luther« nicht vorübergehen, zumal dieses Buch in deutscher Übersetzung mehrere Auflagen erlebte. Ebensowenig kann auf Erik H. Eriksons »Young Man Luther. A Study in Psychoanalysis and History« verzichtet werden, wenn die psychologische Deutung Luthers behandelt wird (35 f). Gegen eine Überschätzung des Wandels in den katholischen Lutherbiographien ist zwar die Feststellung richtig, daß Cochläus bis in die Darstellung durch Iserloh hinein nachwirkt, aber man darf auch nicht den relativen Fortschritt in der katholischen Lutherdeutung übersehen oder gar verschweigen, daß es in unserer Zeit eine katholische Lutherrezeption gibt, die in Monographien zu einzelnen Themen der Theologie Luthers dessen Anliegen weitgehend aufnimmt und der eigenen Reform dienstbar macht. Ebenso wäre es besser, die marxistische Lutherdeutung nicht nur mit Marx und Engels zu charakterisieren, wenn die Lutherbiographie von Gerhard Zschäbitz nun schon einmal im Literaturverzeichnis vorkommt. Unter diesen Umständen muß dem Studenten der Wandel in der katholischen und marxistischen Lutherforschung entgehen, so daß es ihm nicht der Mühe wert scheinen muß, sich damit zu beschäftigen. Ein wenig kurz scheint mir auch der biographische Teil, der praktisch nur bis zu Luthers Auseinandersetzung mit Prierias und Cajetan führt. Der Verf. wendet sich zurecht gegen ein systematisches Verwenden von Lutherzitaten, das den geschichtlichen Zusammenhang nicht berücksichtigt. Wie soll aber ein Student zum sinnvollen Lesen von Lutherschriften durch dieses Lehrbuch angeleitet werden, wenn er sowenig über Luthers Leben, seine Freunde und Feinde erfährt?

Schlechte Zensuren erhält das Mühen der Lutherforschung um Luthers Verhältnis zum Spätmittelalter. Der Verf. sieht darin eine Nachwirkung Denifles. Es geht aber um mehr. Zunächst fordert die Entwicklung der historischen Forschung die genaue Feststellung der geistes- und theologiegeschichtlichen Beziehungen, um Luthers Eigenart erfassen zu können. Dabei erweist sich die vom Verf. als vorreformatorisch abgetane Demuts- und Kreuzestheologie schon als eine kräftige Reaktion Luthers auf eine spätmittelalterliche Überschätzung des menschlichen Vermögens. Diese Arbeit ist aber auch für das interkonfessionelle Gespräch mit Rom unerläßlich. Außerdem übt diese Frage eine besondere Anziehungskraft aus, weil unsere eigene theologische und kirchliche Lage

eine Spätphase darstellt und ihres Reformators harrt.

Der Verf. hat bei der Beurteilung der Darstellungen der Theologie Luthers weniger auf den jeweiligen Fortschritt geachtet als vielmehr auf den Grundfehler der jeweiligen Konzeption. Sollte der Verf. in einer 2. Aufl. seine 1. mit referieren, so könnte er darauf hinweisen, wie außerordentlich stark sie von den in manchen Teilen der Welt viel diskutierten Fragen nach Autorität und Revolution geprägt ist.

Die kritischen Fragen sollen nicht verdecken, daß das Buch im Rahmen der ausgewählten Probleme durchaus brauchbar ist und auch an zentrale Gedanken Luthers heranführt, aber es scheint mir doch nicht sicher, daß alle Hochschullehrer dieses Buch ihren Studenten als ideales Lehrbuch empfehlen werden.

Leipzig Helmar Junghans

Luther und die Welt der Reformation

Leider muß ich meine diesmal notgedrungen knappe Sammelbesprechung mit der Berichtigung zweier Irrtümer beginnen, die mir schmerzlicherweise in der sehr umfänglichen Sammelbesprechung im Luther-Jahrbuch 1969 unterlaufen sind. Auf S. 69 habe ich über Gerhard Ebeling geschrieben, daß er am 1. Oktober 1968 eine neu begründete Professur für Homiletik und Fundamental-Theologie übernommen habe. Natürlich muß es Hermeneutik statt Homiletik heißen, und ich entschuldige mich, daß ich beim Korrekturenlesen offenbar nicht aufgepaßt habe.

Das andere Versehen ist mir wesentlich unangenehmer, da es sich bei ihm nicht um einen bloßen Satzfehler handelt. Herr Dr. Richard Friedenthal hat sich, und zwar mit vollem Recht, darüber beklagt, daß ich ihn den Lesern des Luther-Jahrbuches als Verfasser der neuen und umfassenden Luther-Biographie, einer ebenfalls schon aufsehenerregenden Goethe-Biographie und von Schriften Rudolf Steiners vorgestellt habe. Mit Rudolf Steiner hat Dr. Friedenthal tatsächlich nichts zu tun, und seine Goethe-Darstellung liegt nicht in der Richtung, in der sich die Anthroposophie gern auf Goethe bezieht. Zur Erklärung meines Irrtums darf ich sagen, wie er zustande gekommen ist. Beim regelmäßigen Studium der Deutschen Nationalbibliographie bin ich mehrmals auf einen Dr. R. Friedenthal als Herausgeber bzw. Mitherausgeber von Schriften Steiners gestoßen, und ich habe, ohne nachzuprüfen, die beiden Friedenthal miteinander verwechselt. Inzwischen habe ich festgestellt, daß der Anthroposoph Friedenthal gar nicht Richard, sondern Robert Friedenthal heißt. Ich sage das zur Erläuterung, aber nicht zur Selbstrechtfertigung; und ich bitte in aller Form um Entschuldigung in der Hoffnung, daß sich keine falschen Vorstellungen festsetzen.

Das erste neue Buch, auf das ich hinweise, wäre noch gar nicht an der Reihe, wenn ich genau nach der Zeitfolge ginge, in der die Bücher erschienen oder die Besprechungen bereits von mir geschrieben sind. Aber es besteht Anlaß dazu, die Leser des Luther-Jahrbuches möglichst rasch davon in Kenntnis zu setzen, daß das vielfach und an mancherlei Stellen angekündigte Buch von Beyna erschienen ist und vorliegt (Max Beyna: *Das moderne katholische Lutherbild*. Essen: Ludgerus-Verlag Hubert Wingen 1969. 242 S. = Koinonia. Beiträge zur oekumenischen Spiritualität und Theologie. 7).

Es gibt vieles, was für die in ihm gegebene Darstellung spricht. Zunächst enthält sie mehr, als der Titel verspricht. Die Geschichte des katholischen Lutherbildes von Anfang an über

die gewisse Wende in der Aufklärungszeit hinweg und die düsteren Aspekte, die sich zu Beginn unseres Jahrhunderts ergeben hatten, wird uns in zwar knapper, aber ausreichender Darstellung vorgetragen, und es wird schon deutlich, daß das neue katholische Lutherbild nicht ganz plötzlich zustande gekommen ist. Sodann: Überschaut man zunächst einmal das Inhaltsverzeichnis, liest man eine Reihe nun schon weithin bekannter Namen: Joseph Lortz, Adolf Herte, Hubert Jedin, Erwin Iserloh, Johannes Hessen. Einige weniger bekannte oder in dem Zusammenhang nicht geläufige Namen sind sogar in die Inhaltsübersicht gekommen, wie die von Ernst Walter Zeeden, Konrad Algermissen, Adam Fechter, und danach auch in den Text des Buches. Wichtig ist aber vor allem das, was nur am Rande des Kontextes erscheint oder gar nur in den Anmerkungen. Wer die vielen kleinen Aufsätze sucht, die neben den bekannten Werken noch erschienen sind und von der Diskussion um Luther ein wirklich anschauliches Bild vermitteln, kommt reichlich auf seine Kosten. Die Beyna'sche Darstellung ist eine Fundgrube, die man nur kräftig ausschöpfen möge. Sogar die Darstellung der psychologisch-psychiatrischen Lutherdeutung beschränkt sich nicht auf Reiter und Erikson, sondern macht es beinahe möglich, die ganze Literatur über Luthers Krankheiten zu überschauen. Ich beschränke mich auf diese Andeutung.

An mehreren Stellen spricht Beyna von den lehramtlichen Äußerungen und beklagt ganz offen, daß es zwar nicht einfach bei den Stellungnahmen von 1910 geblieben ist, aber doch keine Folgerungen aus der ernsthaften theologischen Forschung gezogen sind. Noch viel weniger als an den lehrmäßigen Äußerungen der Kirche, bei denen sich schon genügend Entgleisungen aufzeigen lassen, hat die theologische Gebrauchsliteratur von dem neuen Lutherbild Kenntnis genommen. Augustin Haslers im Luther-Jahrbuch 36 (1969), 104-106 besprochene Dissertation über Luther in den katholischen Dogmatikbüchern ist von Beyna noch nicht benutzt worden. Trotzdem sieht er, daß die Lage innerhalb des allgemeinen katholischen Schrifttums ziemlich trostlos ist. Ein mutiges Unterfangen bedeutet das Tun der katholischen Oekumeniker auf alle Fälle. Daß die katholische Lutherforschung sich in der ganzen Christenheit rühmlich bekannt gemacht hat, ist sicher. Daß es aber noch sehr viele Gegenkräfte in der katholischen Welt gibt, die ein fruchtbares Zusammenarbeiten mit den getrennten Brüdern sehr erschweren müssen, ist ebenso deutlich gesagt.

Ich könnte lange in dem Stile fortfahren und Gutes über die Darstellung von Beyna sagen. Daß mir viel daran liegt, sie ganz rasch anzuzeigen, hat einen ganz bestimmten Grund. Das Buch ist merkwürdig spät herausgekommen. Die Gründe dafür kenne ich nicht. Wahrscheinlich liegen sie auf verlegerisch-kommerziellem Gebiet. Leider läßt sich nicht verkennen, daß das Buch nicht wirklich den heutigen Forschungsstand wiedergibt. Seit Beyna sind Veränderungen der Situation eingetreten, die doch recht ernsthaft sind. Daß der Name Hasler zwar im Personenregister steht, die Arbeit von Hasler aber nur als angekündigt bezeichnet wird (191; vgl. LuJ 36 [1969], 104-106), ist nicht weiter schlimm, denn die Situation innerhalb der allgemeinen theologischen Gebrauchsliteratur ist auch ohne Hasler richtig wiedergegeben. Aber der Name Peter Manns kommt bezeichnenderweise im Personenregister überhaupt nicht vor. Allerdings steht er im Text (192), also nicht nur in einer Anmerkung. Erwähnt ist aber nur ein Beitrag von Manns aus der Festschrift zum 75. Geburtstag von Josef Lortz. Nicht bekannt ist Beyna nach seinem Buch die hochbedeutsame Arbeit von Peter Manns »Lutherforschung heute« von 1967 (vgl. LuJ 36 [1969], 101-103). Das ist nicht nur ein Mangel, den man einfach damit erklären

und entschuldigen kann, daß das Erscheinen eines Buches heute in Ost und West eine sehr viel mühsamere und langwierigere Angelegenheit als im Reformationszeitalter ist. Zwischen 1966 (III. Lutherforschungskongreß in Järvenpää) und 1967 haben sich Entwicklungen abgespielt, die für das moderne katholische Lutherbild schlechterdings entscheidend sind. Noch vor Järvenpää konnte es scheinen, als ob die Begegnungen zwischen Katholiken und Evangelischen im Gespräch über Luther einen sehr positiven kirchlichen Sinn haben könnten. Zwar kann das Gespräch nicht dahingehen, daß Luther einfach in den Kreis der katholischen Theologen eingereiht wird. Ich rechne es Beyna hoch an, daß er da mit Männern wie Jedin und Lortz geht, die gegenüber einer voreiligen Harmonisierung zwischen Luthers Lehre und der der katholischen Kirche ein kräftiges Veto sprechen. Aber im Gespräch über Luther können die getrennten Brüder zur gemeinsamen Erkenntnis der biblischen Wahrheit einschließlich der biblischen Glaubensgerechtigkeit gelangen. Sehr vergröbert gesagt: Die konservativen Kräfte in der evangelischen Welt und namentlich im Luthertum könnten sich finden und gemeinsam sich von einer zersetzenden, kritischen, rein kerygmatischen Theologie scheiden. Daß das nicht mehr geht, steht seit dem III. Lutherforschungskongreß 1966 fest und ist durch Peter Manns öffentlichkeitskundig geworden. Auch in der katholischen Lutherforschung zeichnet sich ein Eingehen auf die Tendenzen ab, die von Bultmann und Ebeling ausgehen. Ich will es noch anders ausdrücken: In der kirchlichen Revolution, die heute auf weitestem Raum, namentlich in der katholischen Kirche, im Gange ist (Holland!), kommt jetzt auch der Gegensatz innerhalb der Einstellung zu Luther mit ins Spiel. Luther wird nicht nur gegen die Kerygmatiker ausgespielt, sondern auch in ihrem Sinne. Kein Mensch kann heute sagen, wie die genannte kirchliche Revolution am Ende einmal ausgeht. Aber daß die katholische Beschäftigung mit Luther stark mit in die Auseinandersetzungen hineingezogen wird, ist mir ziemlich sicher. Einseitig mit Beschlag belegen läßt sich Luther von einer Gruppe unter den katholischen Lutherforschern bestimmt nicht. Der andere Luther, auf den sich die Aufklärer von einst und (natürlich ist das nicht einfach dasselbe!) die Kerygmatiker von heute berufen, wird auch mit im Spiele sein. Die Einsicht sollte seit dem Erscheinen von Beyna's Buch da sein.

Ich möchte mit dem, was ich bewußt zugespitzt soeben gesagt habe, die schöne Leistung von Max Beyna keinesfalls geschmälert haben. Ich selbst werde mich des Buches sicher reichlich bedienen, weil ich künftig manches sehr bequem nachschlagen kann, wonach ich früher erst lange suchen mußte. Aber Beyna ist wohl ein Opfer der heutigen Lage im Verlagsgeschäft und Druckgewerbe geworden, so daß er einen Forschungsstand wiedergibt zu einem Zeitpunkt, der bereits zurückliegt. Auf amerikanischen Büchern steht vielfach der Tag, an dem das Buch ausgegeben worden ist. Es könnte nützlich sein, wenn künftig unsere Bücher genau kenntlich machten, wann das Manuskript abgeschlossen worden ist.

Gleich von vornherein soll es ausgesprochen sein, daß die Arbeit von Ulrich Mauser über den Häresiebegriff Luthers eine bedeutsame Lutheruntersuchung ist (Ulrich Mauser: *Der junge Luther über die Häresie*. Gütersloh: Gerd Mohn 1968. 160 S. = Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 184. Jg. 74 und 75). Sie ist bereits vor 13 Jahren geschrieben; dann haben sich Hanns Rückert und Heinrich Bornkamm darum bemüht, sie zum Druck zu bringen, und das nicht ohne Grund. Freilich hat die Aufnahme der Dissertation von 1957 in die Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte dazu gezwungen, sie auf einen be-

messenen Umfang zu kürzen. Ich fürchte, mich nicht zu täuschen, wenn ich annehme, daß die notwendigen Kürzungen sich vor allem auf den ersten Teil der Arbeit bezogen haben, der von dem mittelalterlichen Häresiebegriff, also von dem Verständnis von Häresie handelt, das Luther kannte, von dem er ausging und durch sein eigenes Verständnis von Häresie vorbereitet war, das nun Mauser als das Häresieverständnis des jungen Luther darstellen will. Es hat wenig Sinn, zu ausführlich über den ersten Teil zu berichten und dem Verfasser zu eindringliche Fragen zu stellen. Zunächst möchte man ganz einfältig feststellen, daß der Begriff der Häresie ein biblischer Begriff ist. Mußte sich Luther dann nicht erst einmal mit dem biblischen Häresiebegriff auseinandersetzen? Darf man mit dem Kirchenrecht beginnen und gleich über Bernhard von Clairvaux schreiben, der angeblich schon die Zeit der Häresie für vergangen hielt und sich dann doch sehr stark mit zeitgenössischen Ketzereien auseinandersetzte, etwa mit solchen Abaelards?

Ein ganz präziser Häresiebegriff liegt bei Luther in der ersten Psalmenvorlesung vor, der ganz neu sein soll, aber in Wahrheit doch wohl noch ein mittelalterlicher ist? Mindestens steht er doch wohl auch in positivem Zusammenhang mit dem mittelalterlichen Häresieverständnis. Hier fehlt etwas. Nur halte ich es für unfruchtbar, dem weiter nachzugehen, weil ich nicht weiß, was im ursprünglichen Text noch dagestanden hat, dann aber der Kürzung zum Opfer gefallen ist.

Hochinteressant ist, daß Mauser den Häresiebegriff der Dictata super Psalterium aus Luthers exegetischer Methode herausgearbeitet und den Zusammenhang zwischen beiden sehr deutlich macht. So erklärt sich auch, warum Luther den Häresiebegriff so stark verwendet, solange seine Exegese an dem vierfachen Schriftsinn ausgerichtet ist. Umgekehrt wird verständlich, warum von der Römerbriefvorlesung an und auch in der Hebräerbriefvorlesung die Auseinandersetzung mit dem Häresieproblem sehr viel seltener wird, obwohl Luther immer noch von Neuerungen als den Anfängen aller häretischen Existenz spricht und verlangt, in der Stimme des Prälaten die Stimme Christi zu hören. Trotzdem sieht Mauser sich sehr früh, und zwar im Anschluß an Holl bereits seit 1513 innerhalb der ersten Psalmenvorlesung, eine Wendung anbahnen. Am Observantenstreit, der ja lange vor der Romreise angefangen hat und bis heute nicht voll durchschaut ist, geht Luther die Möglichkeit auf, daß er an seiner kirchlichen Gegenwart das Wesen häretischer Existenz werde ablesen müssen. Ganz augustinisch lernt er das mönchische große Werk, das er ganz demütig tun und dabei völlig orthodox sein will, und die Sonderlehren der Häretiker als Früchte *eines* Baumes zu verstehen, des Hochmutes und der Vermessenheit. In dem Sinne setzt der Wandel des Häresieverständnisses der Sache nach sehr viel früher ein, als er sich klar ausspricht. Es bedarf des langen Weges über die Römerbrief- und Galaterbriefvorlesung hin und der über den Hebräerbrief, daß Luther schließlich aufgeht, daß die äußerlich gesehen ganz rechtgläubige Überzeugung, daß die vom kirchlichen Lehramt als kirchlich anerkannte scholastische Gnadenlehre durch ein falsches Glauben im Sinne einer falschen fides qua creditur zur Irrlehre werden kann. Das, was katholisch ist in dem Sinne, das, was semper ubique et ab omnibus creditum est, wird zur Irrlehre! Just in dem Augenblick, wo er der Verurteilung als Ketzer selber entgegensieht, entsteht Luthers evangelischer Häresiebegriff, der selbst nicht mehr in dieser Abhandlung zur Untersuchung steht, sondern dessen Vorgeschichte lediglich mit ihr dargelegt wird.

Was Mauser vorträgt, ist durchgehend hochinteressant. Es läuft alles hinaus auf ein sehr revolutionäres Verständnis von Ketzerei. Eine ganz bestimmte Rechtgläubigkeit wird unter

Umständen zur ärgsten Ketzerei. Die Sicherheit ihrer Rechtgläubigkeit kann die Kirche der Gegenwart häretisch machen. Übersehen darf man nur nicht die historischen Schwierigkeiten, die sich ergeben und die gerade Mausers Untersuchung *sehr* deutlich sehen läßt. Wenn durch Luther gerade eben in dem Augenblick, wo ihm das alte Verständnis von Häresie zerbricht, dann auch wieder das Häresieproblem zur Sprache käme, wäre alles einleuchtend. Aber daran fehlt es gerade. Die direkten Äußerungen über Häresie werden in der Römerbriefvorlesung und vollends in der Hebräerbriefvorlesung immer seltener, daß auch von Stellen her das Häresieproblem aufgerollt werden muß, wo nur der Sache nach, aber nicht in ausdrücklichen Worten von Häresie gesprochen wird. Die Art und Weise, in der Mauser deutlich macht, daß Luther gerade über den Hebräerbrief las (Hebr 11,1), als er die provokatorischen Thesenreihen einschließlich der 95 Thesen vorbereitete, ist an sich sehr fesselnd. Auffällig ist aber gerade auch dies, wie wenig Luther deutlich wird, daß ein ganz neuer Häresiebegriff bei ihm entsteht. Sehr lange wird es nicht währen, bis sich dann wieder ein anderer, ein neuorthodoxer Häresiebegriff bei Luther zeigt. Wie lange oder besser wie kurze Zeit hat der evangelische, nicht an der Lehre orientierte Häresiebegriff gegolten? Vielleicht handelt es sich überhaupt nur um eine ahnungsvolle Entfaltung eines Häresieverständnisses, das in der Reformationszeit überhaupt noch keine wirkliche Gestalt finden konnte und das zu gestalten unserer Zeit heute aufgegeben sein könnte? - Wie gesagt, mein Gesamturteil habe ich an den Anfang gestellt, und ich habe nichts zurückzunehmen. Daß eine wissenschaftliche Arbeit Grundsatzfragen aufwirft, die letztlich keine historischen Fragen mehr sind, muß ihren Wert nicht beeinträchtigen, sondern macht ihn möglicherweise gerade aus.

Die Textsammlung zur Geschichte des evangelischen Gottesdienstes, die uns jetzt in der Reihe der Göttinger Theologischen Lehrbücher vorgelegt wird (Quellen zur Geschichte des evangelischen Gottesdienstes von der Reformation bis zur Gegenwart. Herausgegeben von Wolfgang Herbst. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1968. 324 S. = Göttinger Theologische Lehrbücher) setzt wirklich erst beim reformatorischen Gottesdienst ein und bringt nicht nur Texte aus Gottesdienstordnungen verschiedenster Art, wobei auffällig ist, daß zwar verschiedene Typen lutherischen Gottesdienstes vorgeführt werden, aber nicht der sog. oberdeutsche Gottesdienst, obwohl von Luther der gereinigten Messe kein prinzipieller Vorzug vor ihm gegeben worden ist. Im weitesten Sinne geht es um Texte zur Geschichte des evangelischen Gottesdienstes. Dabei sind auch Berichte mit gebracht, wie etwa der bekannte Bericht aus Wolfgang Musculus' Reisetagebuch von 1536. Eines sucht man aber fast vergeblich, nämlich theologische Begründungen. Die sind viel zu spärlich gebracht. Daß die Form des Gottesdienstes biblisch oder gar lutherisch sein müsse, wird kaum einmal bzw. gar nicht ausgesprochen. Man hat sehr stark die Empfindung, daß das, was war, weithin das Gestaltungsprinzip für den Gottesdienst abgegeben hat. Wenn Johann Ephraim Götze, der Bruder des bekannten hyperorthodoxen Hamburger Hauptpastors, der ein stark von der Aufklärung geprägter Theologe war, dazu dienen muß, um mit seinen Gedanken über den Gottesdienst als Beispiel eines aufklärerisch bestimmten Gottesdienstes aufzutreten, dann sind es im wesentlichen psychologische Motive, mit denen versucht wird, aus dem christlichen Gottesdienst einen vernünftigen Gottesdienst zu machen. Sollte es wirklich keine besseren Texte für das aufklärerische Gottesdienstverständnis geben? Für theologische Begründungen werden dann Beispiele aus dem 19. Jahrhundert gebracht, und sehr verschiedenartige; einerseits

werden aus Schleiermachers Praktischer Theologie Abschnitte über den Cultus abgedruckt, andererseits ist es Wilhelm Löhe, von dem der Herausgeber Stücke aus dem »Vorwort zur Agende« von 1814 bringt. Noch viel häufiger kommen grundsätzliche Dinge in den Texten aus unserer Zeit zur Sprache, aus Friedrich Buchholtz: »Gregorianik heute« von 1950, aus Thrasyboulos Gregoriades: »Deutsche Sprache, Gregorianik, Liturgie« 1954 oder gar aus dem ungekürzt abgedruckten Aufsatz von Götz Harbsmeier aus der Bultmann-Festschrift von 1949: »Das Problem des Kultischen im evangelischen Gottesdienst« und dann wieder aus Wilhelm Hahns Aufsatz: »Himmlischer und irdischer Gottesdienst« von 1950. So wird völlig klar, daß man von einem einmütigen Verständnis dessen, was man unter evangelischem Gottesdienst zu verstehen hat, noch sehr weit entfernt ist. Dann kommen aber die Stücke, die uns zeigen, wie nahe die Entwürfe von VELKD und EKU zusammengehören. Die Gottesdienstordnungen werden regelrecht in einer Synopse zusammengefaßt, so daß man nur allzu deutlich sieht, daß es sich tatsächlich um einen Typ neuer Gottesdienstgestaltung handelt, aber auch das andere, warum gerade dieser Typ so stark angefochten worden ist. Daß das Buch mit den beiden Ordnungen und ihrer Synopse schließt, ist sehr zu bedauern. Jetzt wünscht man sich eine Kollektion von Proteststimmen, die gegen diese Lösung des Gottesdienstproblems laut geworden sind. Dieses Bekenntnis vieler Liturgiker *nicht* zur lebendigen Tradition, sondern einfach zur Rückkehr zu dem, was einmal war und vielleicht recht lange einmal etwas bedeutet hat, aber dann regelrecht abgestorben ist, so daß es künstlich wieder zum Leben erweckt werden muß, dürfte in hartem Gegensatz zu der liturgischen Praxis der Reformation stehen, die ihr schon von ihrem linken Flügel sehr übelgenommen worden ist (Karlstadts Protest gegen die Schonung der Schwachen) und doch eben gerade nicht als ein grundsätzliches Bekenntnis gemeint war. Empirischer Gottesdienst des 16. Jahrhunderts ist nicht im prinzipiellen Sinne lutherischer Gottesdienst! Hätten wir wie Luther handeln wollen, hätten wir 1945 so lange wie möglich Bortniansky singen lassen müssen. Das klingt wahrhaft grotesk. Aber man hat tatsächlich gerade das getan, was Luther nie getan hätte. Das Problem dieser Beispiele liegt übrigens darin, daß es sich bei der Gottesdienstreform Friedrich Wilhelms III., die natürlich in unserer Sammlung auch mit zur Sprache kommt, um eine Repristination handelt, die seltsamerweise gelungen ist. Vielleicht gibt es auch Ansätze dafür, daß die neuen Agenden sich auch wieder durchsetzen werden, aber aus einem preußischen Untertanengeist heraus, der innerhalb sowohl der Unionskirchen als auch der alten geschlossenen wie der zu Beginn des 19. Jahrhunderts gebildeten lutherischen geflickten Kirchen sich durchgesetzt hat. Ich fürchte, daß das mit lebendiger Erneuerung sehr wenig zu tun hat, sondern vielmehr zur gefährlichsten Erstarrung führt. Jedenfalls dürften die Proteststimmen in einem 1968 erschienenen Buch nicht unterschlagen werden. In einer Zweitauflage, die man dem Buche wünschen möchte, dürfen sie nicht fehlen. - Man verzeihe mir eine gewisse Schärfe der Diktion. Ich habe mich leider, nachdem ich selbst lange ein besessener Liturgist war, davon überzeugen müssen, daß es so nicht geht und daß den liturgischen Nöten der Zeit allenfalls durch scharfe Kritik an den angeblich lutherischen, aber tatsächlich lutherwidrigen Repristinationen beizukommen ist. Das soll mich nicht hindern, den Informationswert des Buches ruhig anzuerkennen und mich auf zumutbare Wünsche zu beschränken. Vollständig wird die Information doch erst, wenn die Gesamtlage deutlich gemacht wird.

Markkleeberg/Leipzig Franz Lau

Luther-Bibliographie 1970

Mit Professor Dr. Oskar Bartel, Warszawa; Pfarrer Dr. Joachim Fischer, São Leopoldo (Brasilien); Dr. Bengt Hägglund, Lund; Professor Dr. Béla Leskó, José C. Paz (Argentinien); Professor Dr. Jan Petrík, Bratislava; Professor D. Dr. Lennart Pinomaa, Helsinki; Professor Dr. Rudolf Říčan, Praha; Rev. Dr. Maurice E. Schild, Doncaster/Vic. (Australien); Pfarrer Dr. Dr. Werner Schilling, Hof (Saale); Professor Dr. Jenö Sólyom, Budapest; Professor Dr. Theobald Süß, Ingweiler (Frankreich); Professor Dr. Theodore G. Tappert, Philadelphia/Pa. (USA); Pfarrer L. G. Terray, Oslo (Norwegen); Professor Yoshikadzu Tokuzen, Tokyo; Professor Dr. Valdo Vinay, Roma, bearbeitet von Prof. D. Franz Lau, Markkleeberg/Leipzig, und Pastor Dr. Helmar Junghans, Leipzig. Anschrift für Mitteilungen, Anfragen, Sonderdrucke: 7113 Markkleeberg (Kr. Leipzig), Postf. 58.

ABKURZUNGSVERZEICHNIS

1 Verlage und Verlagsorte

ADVA	Akademische Druck- und Verlagsanstalt
B	Berlin
BL	Basel
BP	Budapest
BR	Bratislava
ČSAV	Československá akadimie věd
CV	Calwer Verlag
DA	Darmstadt
EPV	Evangelischer Presseverband
EVA	Evangelische Verlagsanstalt
EVW	Evangelisches Verlagswerk
F	Frankfurt am Main
FR	Freiburg im Breisgau
GÖ	Göttingen
GÜ	Gütersloh
GVH	Gütersloher Verlagshaus
HD	Heidelberg
HH	Hamburg
L	Leipzig
LO	London
LVH	Lutherisches Verlagshaus
M	München
MEES	A Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya
MS	Münster
MZ	Mainz
NK	Neukirchen-Vluyn
NV	Neukirchener Verlag
NY	New York, N.Y.
P	Paris
PB	Paderborn
Phil	Philadelphia, Pa.
PR	Praha
PUF	Presses Universitaires de France
Q&M	Quelle & Meyer
S	Stuttgart
SAV	Slovenská akadémia vied
SH	Stockholm
StL	Saint Louis, Mo.
TÜ	Tübingen
V&R	Vandenhoeck & Ruprecht
W	Wien
WB	Wissenschaftliche Buchgesellschaft
WZ	Warszawa
ZH	Zürich

2 Zeitschriften, Jahrbücher, Lexika

AKultG	Archiv für Kulturgeschichte (Münster-Köln)
ALW	Archiv für Liturgiewissenschaft (Regensburg)
ARG	Archiv f. Reformationsgeschichte (Gütersloh)
BlDL	Blätter für deutsche Landesgeschichte
BlWKG	Blätter für pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde (Grünstadt)
BlPfKG	Blätter für württembergische Kirchengeschichte (Stuttgart)
BPF	Bulletin de la Societé de l'Histoire du Protestantisme français (Paris)
BW	Die Bibel in der Welt (Witten und Berlin)
ČČH	Československý časopis historický (Praha)

CCL	Concilium (Zürich, Mainz)
ChH	Church History (Berne, Ind.)
CL	Cirkevné listy (Bratislava)
Cth	Catholica (Münster)
CThM	Concordia Theological Monthly (Saint Louis, Mo.)
DLZ	Deutsche Literaturzeitung (Berlin)
DPfBl	Deutsches Pfarrerblatt (Essen)
EÉ	Evangélikus Élet (Budapest)
Ekk	Ekklesia (José C. Paz)
EN	Evangélikus Naptár az . . . évre (Budapest)
EP	Evanjelický Posol spod Tatier (Liptovský Mikuláš)
EThR	Etudes Théologiques et Religieuses (Montpellier)
EvD	Evangelische Diaspora (Kassel)
EvK	Evangelische Kommentare (Stuttgart)
EvTh	Evangelische Theologie (München)
FF	Forschungen und Fortschritte (Berlin)
GG	Glaube und Gewissen (Halle/Saale)
HZ	Historische Zeitschrift (München)
IL	Igreja Luterana (Pôrte Alegre)
JBrKG	Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte (Berlin)
JHKV	Jahrbuch der hessischen kirchengeschichtlichen Vereinigung (Darmstadt)
JLH	Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie (Kassel)
JNKG	Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte (Blomberg)
KÅ	Kyrkohistorisk årskrift (Uppsala, Stockholm)
KD	Kerygma und Dogma (Göttingen)
KR	Křestanská Revue (Praha)
LBl	Lutherische Blätter (Celle)
LF	Listy filologické (Praha)
LM	lutherische monatshefte (Berlin, Hamburg)
LP	Lelkipásztor (Budapest)
LQ	The Lutheran Quarterly (Gettysburg, Pa.)
LR	Lutherische Rundschau (Stuttgart)
LRB	Lutherischer Rundblick (Frankfurt am Main)
LThJ	Lutheran Theological Journal (Adelaide, South Australia)
Lu	Luther. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft (Hamburg)
LuB	Luther-Bibliographie
LuJ	Luther-Jahrbuch (Hamburg)
MD	Materialdienst des Konfessionskundlichen Institutes (Bensheim)
MEKGR	Monatshefte für evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes (Düsseldorf)
NLA	Nachrichten der Luther-Akademie (Sondershausen)
NZSTh	Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie (Berlin)
ODR	Ortodoxia. Revista Patriarhiei Romine (Bucureşti)
PBl	Pastoralblätter (Stuttgart)
PL	Positions luthériennes (Paris)
PrL	Přítel lidu - Przyjaciel ludu (Český Těšín)
Pro	Protestantesimo (Roma)
PTh	Pastoraltheologie (Göttingen)
RE	Református Egyház (Budapest)
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique (Louvain)
RHPhR	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses (Paris)
RL	Reformátusok Lapja (Budapest)
RSz	Református Szemle (Kolozsvár/Rumänien)
RW	Rondom het Woord (Hilversum)
STK	Svensk teologisk kvartalskrift (Lund)
StZ	Stimmen der Zeit (Freiburg im Breisgau)
TA	Teologinen Aikakauskirja (Helsinki)
ThLZ	Theologische Literaturzeitung (Berlin)
ThPr	Theologia practica (Hamburg)
ThR	Theologische Rundschau (Tübingen)
ThRe	Theologische Revue (Münster)
ThSz	Theologiai Szemle (Budapest)
ThZ	Theologische Zeitschrift (Basel)
TTK	Tidsskrift for teologi og kirke (Oslo)
US	Una Sancta (München)
Ut	Utitárs (Köln-Deutz)
VE	Vox Evangelii (Buenos Aires)
WZ . . .	Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität in . . . Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe
ZBKG	Zeitschrift für bayrische Kirchengeschichte (Nürnberg)
ZdZ	Zeichen der Zeit (Berlin)
ZEvE	Zeitschrift für evang. Ethik (Gütersloh)
ZEvKR	Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht (Tübingen)
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte (Stuttgart)
ZKTh	Zeitschrift für katholische Theologie (Wien)
ZRGG	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte (Köln)
ZSRG	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abt. (Weimar)
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche (Tübingen)
ZW	Zeitwende (Hamburg)
Zw	Zwingliana (Zürich)

Das Abkürzungsverzeichnis ist keine vollständige Liste der berücksichtigten Zeitschriften. Nur die häufig vorkommenden Zeitschriften und Sammelwerke werden abgekürzt. Erweiterung des Abkürzungsverzeichnisses in künftigen Bänden bleibt vorbehalten.

3 Umfang der Ausführungen über Luther

L' Luther wird einmal kurz behandelt.

L" Luther wird wiederholt gestreift.

L 20-30 Luther wird auf diesen Seiten ausführlich behandelt.

L 20-30+" Luther wird auf diesen Seiten ausführlich behandelt und sonst in der Arbeit wiederholt gestreift.

* (nach der letzten Seite eines Aufsatzes oder nach S.): Die Arbeit konnte nicht eingesehen werden.

SAMMELSCHRIFTEN

01 **Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther.** Hrsg. von Bernhard Lohse. DA: WB 1968. XXIII, 514 S. = Wege der Forschung 123. - Siehe Nr. 95. 97. 100 f. 105. 107. 115-118. 124. 487. 540. 729.

02 **Opstellen.** Aangeboden aan Professor Dr. D. Nauta bij zijn afscheid als hoogleraar aan de Vrije Universiteit te Amsterdam op 7 Juni 1968. Leiden: Brill 1968. S. 134-334. = Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis 48 (1967/68) Heft 2. - Siehe Nr. 559. 738.

03 **Wort und Gemeinde.** Festschrift für Erdmann Schott zum 65. Geburtstag. B: EVA 1967. 143 S., 1 Bild. = Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft 42. - Siehe Nr. 236. 302.

04 **Reformation 1517-1967.** Wittenberger Vorträge. Hrsg. von Ernst Kähler. B: EVA 1968. 207 S. - Siehe Nr. 179. 243. 260. 266. 513. 632. 691. 807. 828. 901.

05 **Ein Lehrer der Kirche.** Kirchlich-theologische Aufsätze und Vorträge von Werner Elert. Hrsg. von Max Keller-Hüschemenger. B: LVH 1967. 191 S. - Siehe Nr. 102. 190. 257 f. 297-299. 455. 528. 720 f.

06 **Theologie in Geschichte und Kunst.** Walter Elliger zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Siegfried Herrmann und Oskar Söhngen. Witten: Luther 1968. 235 S. - Siehe Nr. 335. 438. 630.

07 **The Reformation crisis.** Hrsg. von Joel Hurstfield. LO: Arnold 1965. IX, 126 S. - Siehe Nr. 490. 535. 580. 613.

08 **Weltwirkung der Reformation.** Internationales Symposion der 450-Jahr-Feier der Reformation in Wittenberg vom 24. bis 26. Oktober 1967. Referate und Diskussionen. Hrsg. von Max Steinmetz und Gerhard Brendler. 2 Bde. B: Deutscher Verlag der Wissenschaften 1969. IV, 299 S.; S. 300-501. - Siehe Nr. 305. 344. 356. 380. 417. 431. 474. 489. 496. 504. 516. 518. 555 f. 558. 579. 585. 600. 603. 620 f. 625. 633. 671. 675. 678. 681. 692. 873.

09 **Wort und Welt.** Festgabe für Erich Hertzsch anläßlich der Vollendung seines 65. Lebensjahres. Hrsg. von Manfred Weise. B: EVA 1968. 335 S. mit Titelb. - Siehe Nr. 213. 359. 377.

010 **Abhandlungen über die slowenische Reformation.** Literatur, Geschichte, Sprache, Stilart, Musik, Lexikographie, Theologie, Bibliographie. Hrsg. von Branko Berčič. M: Trofenik 1968. 268, 84 S. mit Abb. = Geschichte, Kultur und Geisteswelt der Slowenen 1. - Siehe Nr. 1. 20. 415. 509. 609. 652.

011 **Leben angesichts des Todes.** Beiträge zum theologischen Problem des Todes. Helmut Thielicke zum 60. Geburtstag. TU: Mohr 1968. VI, 325 S., Titelb. - Siehe Nr. 269. 892.

012 **Luther-Jahrbuch 1969.** Jahrbuch der Luther-Gesellschaft. Bd. 36. Hrsg. von Franz Lau. HH: Wittig 1969. 176 S. - Siehe Nr. 225. 229. 900. 904.

013 **Fuldaer Hefte 18.** B: LVH 1968. 111 S. - Siehe Nr. 192a. 195. 789.

014 Lohse, Bernhard: **Lutherdeutung heute.** GÖ: V&R 1968. 68 S. = Kleine Vandenhoeck-Reihe 276. - Siehe Nr. 323. 500. 538. 624.

015 **Volk Gottes.** Festgabe für Josef Höfer. Zum Kirchenverständnis der katholischen, evangelischen und anglikanischen Theologie. Hrsg. von Remigius Bäumer und Heimo Dolch. FR, BL, W: Herder 1967. 786 S. - Siehe Nr. 184 f. 197. 206. 212. 235. 238. 244. 747. 756.

016 Ebeling, Gerhard: **Wort und Glaube.** 3. Aufl. TÜ: Mohr 1967. VII, 482 S. - Siehe Nr. 170. 288. 255 f. 296. 369-372. 718.

017 **Theologie im Wandel.** Festschrift zum 150jährigen Bestehen der Katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817-1967. M: Wewel 1967. 759 S., 11 Bildtaf. = Tübinger theol. Reihe 1. - Siehe Nr. 218. 268.

018 **Fuldaer Hefte 17.** B: LVH 1967. 168 S. - Siehe Nr. 176. 459. 907.

019 **Thema Reformation.** Ein Vorbereitungsheft für Kirche und Schule. Hrsg. von Joachim Lell und Herbert Schultze. HH: Furche 1967. 164 S. = Hamburger Arbeitshilfe 14. - Siehe Nr. 68. 70. 99. 152. 194. 208. 253. 400. 404. 479. 798. 814. 877. 882.

020 Schmidt, Kurt Dietrich: **Gesammelte Aufsätze.** Hrsg. von Manfred Jacobs. GÖ: V&R 1967. 334 S. - Siehe Nr. 177 f. 201-203. 231. 277. 338-341. 464. 655-657. 889.

021 **Reich Gottes und Welt.** Die Lehre Luthers von den zwei Reichen. Hrsg. von Heinz-Horst Schrey. DA: WB 1969. XVII, 566 S. - Siehe Nr. 284-289. 291. 294. 301. 303. 307 f. 312. 314 f. 319. 321 f. 326. 328. 342 f. 348. 351. 353 f. 752.

022 **Erneuerung und Erinnerung.** Aspekte der Reformation nach 450 Jahren. Hrsg. von Herbert Schultze. HH: Furche 1967. 64 S. = Hamburger Arbeitshilfen für Religionsunterricht, evang. Unterweisung und Gruppenarbeit 15. - Siehe Nr. 151. 154. 249. 398. 826.

023 **Interpreters of Luther.** Essays in Honor of Wilhelm Pauck. Phil: Fortress 1968. 374 S. - Siehe Nr. 592. 706. 708 f. 713. 731. 737. 746. 753 f. 772.

024 **Reformation und Gegenwart.** Vorträge und Vorlesungen von Mitgliedern der Theologischen Fakultät Marburg zum 450. Jubiläum der Reformation. Hrsg. von Hans Graß und Werner Georg Kümmel. Marburg: Elwert 1968. VI, 174 S. = Marburger theol. Studien 6. - Siehe Nr. 171a. 238a. 262a. 388a f. 394a. 448a. 469a f. 554a. 608a. 694a. 714a.

A QUELLEN

1 Quellenkunde

1 Berčič, Branko: **Das slowenische Wort in den Drucken des 16. Jahrhunderts.** In: 010, 152-268. 1-84 (Anhang).

2 **Unbekannte Drucke, Briefe und Akten aus der Reformationszeit.** Hrsg. von Otto Clemen. Nachdruck der Ausgabe von 1942. Nendeln/Liechtenstein: Kraus; Wiesbaden: Harrassowitz 1968. 112 S. = Centralblatt für Bibliothekswesen Beiheft 73.

3 Edmond, John Philip: **Catalogue of a collection of fifteen hundred tracts by Martin Luther and his contemporaries, 1511-1598** (catalogue of a special collection in the library of James Lindsay). NY: Franklin 1965. Unpag. = Bibliotheca Lindesiana 7.

4 Franke, Konrad: **Zacharias Conrad von Uffenbach als Handschriftensammler.** AGB 7 (1967), 1-208. L 79.

5 Grimm, Heinrich: **Die Buchführer des deutschen Kulturbereiches und ihre Niederlassungsorte in der Zeitspanne 1490 bis 1550.** AGB 7 (1967), 1153-1771.

6 Hase, Martin von: **Bibliographie der Erfurter Drucke von 1501-1550.** AGB 8 (1967), 635-1096.

7 Heiland, Karl: **Die Luther-Drucke der Erlanger Universitätsbibliothek aus den Jahren 1518-1523.** Nachdruck der Ausgabe 1898. Nendeln/Liechtenstein: Kraus; Wiesbaden: Harrassowitz 1968. 71 S. = Centralblatt für Bibliothekswesen Beiheft 21.

8 Holtzmeyer, Kurt; Benzing, Josef: **Hermann Hamsing, der Erstdrucker Schleusingens (1555-1558).** AGB 8 (1967), 1341-1368.

9 **Humanismus und Reformation.** S: Stuttgarter Antiquariat 1969. 44 S. = Antiquariatskatalog 58.

10 **Humanismus und Reformation.** S: Stuttgarter Antiquariat 1969. 52 S. L 25-28. = Antiquariatskatalog 60.

11 Karner, Károly: **Emlékek a reformáció korából Sopronban** (Drucke der Reformationszeit in Sopron). LP 43 (1968), 430-433.

12 Karner, Károly: **Zwei unbekannte Drucke von Luther-Schriften in Sopron.** Magyar Könyvszemle 84 (BP 1968), 262 f.

13 Leuze, Otto: **Isnyer Reformations-Drucke.** Verzeichnis der in der Bibliothek der evang. Nikolauskirche in Isny vorhandenen Drucke aus den Jahren 1518 bis 1529. Nachdruck der Ausgabe 1924. Nieuwkoop: de Graaf 1965. VIII, 138 S. mit Abb., Titelb.

14 Müller, E.: **Quellen zur Reformationsgeschichte im Staatsarchiv Weimar.** Archivmitteilungen 17 (1967), 233-239.

15 Panzer, M. G(eorg) W(olfgang): **Entwurf einer vollständigen Geschichte der deutschen Bibelübersetzung D. Martin Luthers vom Jahr 1517 an, bis 1581.** Nachdruck der 2. erw. Ausgabe 1791. Amsterdam: Grüner 1968. 568 S.

16 Peter, Rodolphe; Rott, Jean: **Exposition Martin Luther à l'occasion du 450 anniversaire des Thèses de Wittenberg, Strasbourg, Bibliothèque Nationale et Universitaire, 23 octobre - 5 novembre 1967.** RHPhR 48 (1968), 219-278.

17 Petersen, Leiva: **Schiller und Luther im Mittelpunkt der Verlagsarbeit.** Börsenblatt für den deutschen Buchhandel 133 (L 1966), 660-663.

18 Říčan, Rudolf: **Lutherovy spisy »O klíčích Kristových« a »O církvi svaté« v bratrských vydáních (1539)** (Luthers Schriften »Von den Schlüsseln Christi« und »Von den Konziliis und Kirchen« in den Ausgaben der Böhmischen Brüder, 1539). In: Bratrský sborník. PR 1967, 136-144. - Bespr.: Funda, Otakar: KR 35 (1968) Theologicka příloha, 118-120.

19 Richter, Günter: **Christian Egenolffs Erben 1555 -1667.** AGB 7 (1967), 449-1130. L 480-484. 772-774. 780. 801. 843. 870.

20 Sakrausky, Oskar: **Theologische Strömungen in der reformatorischen Literatur der Slowenen und Kroaten.** In: 010, 135-151.

21 Schüling, H(ermann): **Die Lutherhandschriften der Universitätsbibliothek Giessen.** Katalog mit Edition unbekannter Texte. Giessen: Universitätsbibliothek 1968. 40 S. = Berichte und Arbeiten aus der Universitätsbibliothek Giessen 12.

22 Volz, Hans: **Josef Benzing.** Lutherbibliographie. Anzeiger für deutsches Altertum und deutsche Literatur 78 (1967), 130-134.

23 Volz, Hans: **Die Breslauer Luther- und Reformationsdrucker Adam Dyan und Kaspar Libisch.** Gutenberg-Jahrbuch 42 (1967), 104-117.

24 Volz, Hans: **Zu Klemens Honselmanns Entgegnung auf meinen Aufsatz: »Die Urfassung von Luthers 95 Thesen«.** ZKG 79 (1968), 206 f.

25 Weltler, Rezsö: **A soproni könyvtár kincsei** (Schätze der Bibliothek in Sopron). EÉ 34 (1969) Nr. 9-11.

26 Wendt, Bernhard: **Die Frankfurter Buchmesse als Gesprächsthema in einer theologischen Kontroversschrift des Jahres 1570.** AGB 8 (1967), 1599-1606.

27 Wendt, Bernhard: **»Kauff vnnd lyeß / Es wirt dir gefallen.«** Ein Beitrag zur Verlegerwerbung in der frühen Reformationszeit. AGB 7 (1967), 1811-1816.

28 Wolf, Horst: **Dokumente zur Reformationszeit.** Börsenblatt für den deutschen Buchhandel 134 (L 1967), 833 f.

29 Wolgast, Eike: **Der Plan einer Straßburger Luther-Ausgabe (1536/38).** AGB 7 (1967), 1131-1140.

30 Wolgast, Eike: **Der Streit um die Werke Luthers im 16. Jahrhundert.** ARG 59 (1968), 177-202.

2 Wissenschaftliche Ausgaben und Übersetzungen der Werke Luthers sowie der biographischen Quellen

31 Calvin, Jean: **Traité des reliques;** Luther, Martin: **Le discours contre la papauté qui est à Rome** (Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet [franz.]). Übers. von Pierre Jundt. Mit einem Vorwort von Albert-Marie Schmidt. P: Mazenaud 1964. 183 S., 8 Taf. = Les créateurs de langueges. Les écrivains célèbres 43.

32 Elton, G(eoffrey) R. (Hrsg.): **Renaissance and Reformation, 1300-1648.** 2. Aufl. NY: Macmillan 1968. 310 S.

33 Hillerbrand, Hans Joachim (Hrsg.): **The Protestant Reformation.** NY, LO: Harper & Row 1968. XXVII, 290 S. L 1-107. = Documentary history of Western civilization, early modern history. Harper torchbooks.

34 Hillerbrand, Hans Joachim (Hrsg.): **The Protestant Reformation.** NY: Walker; LO: Macmillan 1968. XXVII, 290 S. L 1-107. = Documentary history of Western civilization, early modern history.

35 **Kaiser, Reich und Reformation von 1517 bis 1525: Die 95 Thesen Luthers 1517** (Lateinischer Text mit deutscher Übers. von 1545). - **Die Wahlkapitulation Karls V. 1519. - Das Wormser Edikt 1521. - Die zwölf Artikel der Bauern 1525.** 3. durchges. Aufl. Bearb. von Ernst Walder. Bern: Lang 1966. 67 S. = Quellen zur neueren Geschichte 3.

36 **Geistliche Lieder.** Mit einer newen vorrhede / D. Mart(in) Luth(ers). Leipzig: Babst 1545. Faksimiledruck mit einem Geleitwort hrsg. von Konrad Ameln. 2. Aufl. Kassel: Bärenreiter 1966. 400, 160, 16 S.

37 Luther, Martin: **The Lithuanian Catechismus.** Baltramiejus Vilentas 1579. 2. und 3. Aufl. Louisville: Pyramid 1965-1966. XXV, 75, 78 S.

38 Luther, Martin: **Commento al Magnificat** (Das Magnificat verdeutscht und ausgelegt [ital.]). Mit einem Vorwort von Dino M. Manzelli. Übers. von Raffaele M. Bruno. Sotto Monte: Centro di Studi Ecumenici Giovanni XXIII 1967. 100 S.

39 **Luther deutsch.** Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart. Hrsg. von Kurt Aland. Bd. 1: **Die Anfänge.** S: Klotz; GÖ: V&R 1969. 472 S. - Bespr.: Hägglund, Bengt: STK 45 (1969), 132.

40 **D. Martin Luthers Epistel-Auslegung.** Hrsg. von Eduard Ellwein. Bd. 2: **Die Korintherbriefe.** GÖ: V&R 1968. 465 S.

41 Luther, Martin: **Evangelien-Auslegung.** Hrsg. von Erwin Mülhaupt. Bd. 3: **Markus- und Lukasevangelium** (Mark 1-13; Luk 3-21). 4. Aufl. GÖ: V&R 1968. 7*, 391 S.

42 Luther, Martin: **Großer Katechismus.** Textausgabe mit Kennzeichnung seiner Predigtgrundlagen und Einleitung von Johannes Meyer. Unv. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1914. DA: WB 1968. VII, 178 S.

43 Luther, Martin: **Kommentar zum Galaterbrief, 1519.** M, HH: Siebenstern Taschenbuch 1968. = Siebenstern Taschenbuch 124/125. Calwer Luther-Ausgabe 10.

44 Luther, Martin: **Die deutschen geistlichen Lieder.** Hrsg. von Gerhard Hahn. TÜ: Niemeyer 1967. XXXI, 87 S. mit 2 Abb. auf einer Falttaf. = Neudrucke deutscher Literaturwerke 20.

45 Luther, Martin: **Das Magnifikat. Vorlesung über den 1. Johannesbrief.** M, HH: Siebenstern Taschenbuch 1968. 221 S. = Siebenstern Taschenbuch 112. Calwer Luther-Ausgabe 9.

46 Luther, Martin: **Œuvres.** Bd. 10: **Kirchenpostille 1522, Advent und Weihnacht.** Genf: Labor et Fides 1967. 367 S.

47 Luther, Martin: **Pädagogische Schriften.** Bearb. von Hermann Lorenzen. 2. erw. und überarb. Aufl. PB: Schöningh 1969. 214 S. mit Titelb. = Schöninghs Sammlung pädagogischer Schriften.

48 Luther, Martin: **Sendbrief vom Dolmetschen und Summarien über die Psalmen und Ursachen des Dolmetschens.** Mit einem Anhang ausgew. Selbstzeugnisse und Übersetzungsproben. Hrsg. und eingel. von Erwin Arndt. Halle: Niemeyer 1968. 89 S. mit Abb.

49 Luther, Martin: **Ausgewählte Werke.** Bd. 4: **Das Magnifikat. Der 127. Psalm.** 2 Auslegungen. Hrsg. und eingel. von Karl Gerhard Steck. M: Goldmann 1968. 167 S. = Goldmanns Gelbe Taschenbücher 1961.

50 Luther, Martin: **Werke in Auswahl.** Unter Mitarbeit von Albert Leitzmann hrsg. von Otto Clemen. Bd. 4: **Schriften von 1529-1545.** 6. durchges. Aufl. B: de Gruyter 1967. 428 S.

51 Luther, Martin: **Works.** Bd. 29: **Lectures on Titus, Philemon, and Hebrews.** Hrsg. von Walter A. Hansen und Jaroslav Pelikan. StL: Concordia 1968. 266 S.

52 Stupperich, Robert: **Aus Melanchthons Briefverkehr mit dem anhaltinischen Fürstenhause.** Eine Nachlese von 24 Briefen des Praeceptors an die Fürsten Georg, Johann, Joachim und Karl. ARG 59 (1968), 42-64.

3 Volkstümliche Ausgaben und Übersetzungen der Werke Luthers sowie der biographischen Quellen

a) Auswahl aus dem Gesamtwerk

53 Forsell, Karl-Erik: **Låt oss bedja!** En bönbok för Borgå stift sammanställd (Laßt uns beten! Ein Gebetbuch für das Borgåstift). Helsingfors: Förbundet för Församlingsarbete i Finnland 1967. 182 S., 13 Abb. L'.

54 **Martin Luthers Lebensweg.** Aus seinen eigenen Worten zusammengest. von Siegfried Heinzelmann. 3. Aufl. Neuffen: Sonnenweg 1967. 15 S.

55 Luther, Martin: **Gled deg, Guds menighet.** Husandaktsbok (Nun freut euch lieben Christen Gmein [norw.]). Hrsg. von Karl Witte. Übers. von Rolf Lein und Ole Modalsli. Neuaufl. Oslo: Lutherstiftelsen 1967. 354 S.

56 Luther, Martin: **Levende Luther** (Lebendiger Luther). Ausgew. von Inge Lømning. Oslo: Land og kirk 1967. 281 S.

57 Luther, Martin: **Great thoughts from Luther.** Ausgew. von Hilda Noel Schroetter. NY, LO: Collins 1967. 272 S.

58 Luther, Martin: **Trost an Gräbern.** Hrsg. von Johannes Wilde. B: EVA 1968. 17 S.

59 **Die Reformation in Deutschland.** Materialien zur Geschichte der frühbürgerlichen Revolution. Hrsg. von G(erhard) Brendler. Lutherstadt Wittenberg: Rat der Stadt 1967. 180 S., mehr. Taf.

b) Einzelschriften und Auszüge aus ihnen

60 Lehmann, Johannes; Vastenberg, Hieronymus (Hrsg.): **In allen Zungen.** Geistliche Reden durch fünfzehn Jahrhunderte. M: Ehrenwirth 1966. 275 S. L 97-104 (Predigt vom 19. Oktober 1522).

61 Lubahn, E(rich): **Triumph der Gnade.** Ein evang. Zeugnis. Dazu Luthers Leitsätze zur Reformation: »**Von der Freiheit eines Christenmenschen**«. 1.-5. Tsd. S: Goldene Worte 1966. 63 S.

62 Luther, Martin: **The small catechism in contemporary English** (Der kleine Katechismus [engl.]). Übers. von Gerd Wilk. Phil: Fortress 1967. 59 S.

63 Luther, Martin: **Gottes Einladung zur königlichen Hochzeit.** Predigt über Matth. 22, 1-14. Zur 450-Jahr-Feier der Reformation. F: Anger 1967. 16 S.

64 Luther: **Erös vár a mi Istenünk** (Ein feste Burg). Übers. von Attila József. Ut 11 (1967) Nr. 10; 12 (1968) Nr. 9 f.

65 Luther, Martin: **Ein Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi.** Hrsg. von Harro Schoeneich und Johannes Wilde. B: EVA 1968. 17 S.

66 Luther, Maarten: **Die 95 stellinge van Maarten Luther.** Hrsg. von D. R. Snyman. Bloemfontein: Sondagskool-boekhandel 1967. 14 S.

67 vds (V. Schneeberger): **Závěť Martina Luthera** (Martin Luthers Testament). Kostnické jiskry 53 (PR 1968) Nr. 3, 3.

4 Denkmäler, Bilder

68 **Bilder.** In: 019, 137-144.

69 Haack, (Hermann); Hertzberg, (Heinrich): **Deutschland im Zeitalter der Reformation 1438-1555.** 1:750 000. Neu bearb. von Hans Krabusch. 2. Aufl. DA: Perthes 1968. 1 Kt. in 4 Bl. 184x195 cm.

70 **Hinweise** [u. a. auf Filme und Lichtbildreihen]. In: 019, 159-162.

71 Kidd, Beresford James (Hrsg.): **Documents illustrative of the Continental Reformation.** Nachdruck der Ausgabe 1911. Oxford: Clarendon 1967. XIX, 743 S.

72 Lilje, Hanns: **Martin Luther in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten.** 26.-35. Tsd. Reinbek/HH: Rowohlt 1968. 153 S. = Rowohlts Monographien 98.

73 Lilje, Hanns: **Martin Luther.** En billedmonografi (Martin Luther. Eine Bildmonographie [norw.]). Übers. von Ove Hestvold. Oslo: Ansgar 1967. 239 S.

74 **Lutherstätten in Eisleben.** (Lutherstadt Eisleben: Museen) 1967. 16 S. mit Abb.

75 Wagner, Friedrich A.: **Zwischen Eisenach und Wittenberg.** Im Kernland der Reformation. Frankfurter Allgemeine Zeitung (1967) Nr. 137, Beilage.

76 Warnke, Martin: **Ein Kruzifix und eine Lutherstatue in der Laurentiuskirche zu Trebur.** JHKV 19 (1968), 177-188.

77 Weber, Irma: **Zum Luther-Denkmal in Wittenberg.** Bildende Kunst 15 (1967), 538-541.

B DARSTELLUNGEN

1 Biographische Darstellungen

a) Das gesamte Leben Luthers

78 Atkinson, James: **The great light.** Luther and Reformation. Grand Rapids/Mich.: Eerdmans; Exeter/Devon: Paternoster 1968. 287 S.

79 Atkinson, James: **Martin Luther and the birth of Protestantisme.** Harmondworth: Penguin 1968. 352 S.

80 Bihlmeyer, Karl; Tüchle, Hermann: **História da Igreja** (Kirchengeschichte [port.]). Übers. von Ebion de Lima und H. Dalbosco. Bd. 2: **Idade Média** (Mittelalter). Bd. 3: **Idade Moderna** (Neuzeit). São Paulo: Edicões Paulinas 1964-1965. 519; 814 S. L 2"; 3, 21-63+".

81 Cochlaeus, Johannes - **Commentaria Joannis Cochlaei de actis et scriptis Martini Lutheri Saxonis, chronographice ex ordine ab Anno Domini M.D.XVII. usque ad annum M.D.XLVI. inclusiue, fideliter conscripta ...** Photomech. Nachdruck der Ausgabe Mainz 1549. Farnborough: Gregg 1968. 340 S.

82 Febvre, Lucien: **Un destin Martin Luther.** 4. Aufl. mit einem Nachwort von Robert Mandrou. P: PUF 1968. 210 S., 4 Bild. = Collection Hier.

83 Günther, Joachim: **Richard Friedenthal: Luther.** Neue deutsche Hefte 14 (1967), 208-213.

84 Hagen, Karl: **Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter.** Mit besonderer Rücksicht auf Wilibald Pirkheimer. 3 Bde. Nachdruck der Ausgabe 1868. Aalen: Scientia 1966. XXVI, 485; XVI, 408; XV, 463 S. L Bd. 2-3.

85 Koenigsberger, H. G.; Mosse, George L.: **Europe in the Sixteenth Century.** NY: Holt, Rinehart and Winston 1968. 399 S. = History of Europe.

86 Lau, Franz; Bizer, Ernst: **Reformationsgeschichte Deutschlands bis 1555.** 2. Aufl. GÜ: V&R 1969. 170 S. = Die Kirche in ihrer Geschichte K.

87 Lau, Franz; Bizer, Ernst: **A History of the Reformation in Germany to 1555** (Reformationsgeschichte Deutschlands bis 1555 [engl.]). Übers. von B. A. Hardy. LO: Black 1968. XII, 249 S.

88 Merle d'Aubigné, J(ean) H(enri): **Histoire de la réformation du seizième siècle.** Nachdruck der Ausgabe 1847-1853. 5 Bde. Osnabrück: Zeller 1968. 591; 583; XI, 718; 720; XVI, 698 S.

89 Mülhaupt, Erwin: **Gedanken zu Richard Friedenthals Lutherbuch.** Lu 39 (1968), 76-84.

90 **Propyläen Weltgeschichte.** Hrsg. von Golo Mann und August Nitschke. Bd. 7: **Von der Reformation zur Revolution.** F: Ullstein 1964. 735 S. L 31-40. 50-57+".

91 Smith, Preserved: **The life and letters of Martin Luther.** Nachdruck der Ausgabe 1911. NY: Barns & Noble 1968. 490 S.

92 Todd, John Murray: **Maarten Luther** (Martin Luther [holl.]). Übers. von Jules Verstraeten. Roermond-Maaseik: Romen en Zonen 1965. 403 S.

93 Tuchle, Hermann; Bouman, C. A.; Le Brun, Jacques: **Nouvelles histoire de l'Eglise.** Bd. 3: **Reforme et Contre-Réforme.** Übers. von Maurice Barth, Raymond Barthe, André Tintant und Nelly Weinstein. P: du Seuil 1968. 623 S.

94 Watanabe, Shigeru: **Doitsu Shukyo Kaikaku.** Seishin to rekishi (Deutsche Reformation. Geist und Geschichte). Tokyo: Seibunseki 1968. 354 S.

b) Einzelne Lebensphasen und Lebensdaten

95 Aland, Kurt: **Zeitpunkt und Charakter des reformatorischen Erlebnisses Martin Luthers** (Auszüge). (1965). In: 01, 384-412.

96 Augustijn, C(ornelis): **Luthers intrede in het klooster** (Luthers Eintritt ins Kloster). Kampen: Kok 1968. 31 S.

97 Bizer, Ernst: **Fides ex auditu** (Auszüge). (1966). In: 01, 115-162.

98 Bornkamm, Heinrich: **Affichage des Thèses et Réformation hier et aujourd'hui.** EThR 43 (1968), 45-59.

99 Bornkamm, Heinrich: **Der Thesenanschlag am 31. Oktober 1517.** In: 019, 19-27.

100 Bornkamm, Heinrich: **Zur Frage der iustitia Dei beim jungen Luther.** (1962). In: 01, 289-383.

101 Denifle, Heinrich: **Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung** (Auszüge). (1904). In: 01, 1-18.

102 Elert, Werner: **Luther in Marburg.** Eine Säkularbetrachtung. (1929). In: 05, 11-18.

103 Erikson, Erik H.: **Luther avant Luther.** Psychanalyse et histoire (Young Man Luther [franz.]). Übers. von Nina Godneff. P: Flamerion 1968. 330 S.

104 Esnault, René H.: **Pour entrer en matière.** Les 95 Thèses du 31 octobre 1517 sur les Indulgences, commentées et expliquées par Martin Luther dans les «Resolutiones». EThR 43 (1968), 1-44.

105 Grisar, Hartmann: **Luthers Werden** (Auszüge). (1911). In: 01, 19-63.

106 Hacker, Paul: **Luthers Exkommunikation und der Weg der Una Sancta.** US 23 (1968), 221-224.

107 Hirsch, Emanuel: **Initium theologiae Lutheri.** (1920). In: 01, 64-101.

108 Honselmann, Klemens: **Die Veröffentlichung der Ablaßthesen Martin Luthers 1517.** Theologisches Jahrbuch 1967 (1967), 480-499.

109 Iserloh, Erwin: **Luther zwischen Reform und Reformation.** Der Thesenanschlag fand nicht statt. 3., verb. und um das 8. Kapitel erw. Aufl. MS: Aschendorff 1968. 103 S. = Kath. Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung 23/24.

110 Iserloh, Erwin: **The theses were not posted.** Luther between reform and reformation (Luther zwischen Reform und Reformation [engl.]). Übers. von Jared Wicks. Eingel. von Martin C. Marty. 1. und 2. Aufl. Boston/Mass.: Beacon; LO: Chapman & Hall 1968. XX, 116 S., Abb., Faksimile.

111 Jansen, Reiner: **Martin Luthers 95 Thesen.** Kirchenblatt für die reformierte Schweiz 123 (1967), 338-341.

112 Leder, Hans-Günter: **Ausgleich mit dem Papst?** Luthers Haltung in den Verhandlungen mit Miltitz 1520. B: EVA 1969. 67 S. = Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft 44.

113 Modalsli, Ole: **Luthers Turmerlebnis 1515.** Studia Theologica 22 (Oslo 1968), 51-91.

114 Muntag, Andor: **450 éve: Luther lipcsei vitája Eckkel** (Vor 450 Jahren: Luthers Disputation mit Eck in Leipzig). EN 1969, 75 f.

115 Pesch, Otto H.: **Zur Frage nach Luthers reformatorischer Wende.** Ergebnisse und Probleme der Diskussion um Ernst Bizer, Fides ex auditu. (1966). In: 01, 445-505.

116 Peters, Albrecht: **Luthers Turmerlebnis.** (1961). In: 01, 243-288.

117 Pfeiffer, Gerhard: **Das Ringen des jungen Luther um die Gerechtigkeit Gottes.** (1959). In: 01, 163-202.

118 Prenter, Regin: **Die Auslegung von Ps 70,2 in den Dictata.** (1961). In: 01, 203-242.

119 Reber, Herbert: **War Luther in Schwabach?** Ein Beitrag zu den Itineraren von Luthers Romreise 1510/1511 und der Augsburger Reise 1518. ZBKG 37 (1968), 19-36.

120 Schanze, Wolfgang: **Fünfundneunzig Thesen.** Gottesdienst und Kirchenmusik 18 (1967), 165-168.

121 Schmidt, Martin: **Luthers Ablaßthesen.** Besinnung auf die Reformation. Evang. Allianzblatt 70 (1967), 186-192.

122 Schmidt, Martin: **Luthers Kampf gegen die religiöse Bequemlichkeit.** Der Sinn der 95 Thesen. Christ und Welt 20 (1967) Augustheft.

123 Staedtke, Joachim: **Der Thesenanschlag.** Zur historischen Diskussion um den 31. Oktober 1517. Neue Zürcher Zeitung (1967) Nr. 4456-4458, Sonntagsausgabe.

124 Stracke, Ernst: **Luthers großes Selbstzeugnis 1545 über seine Entwicklung zum Reformator** (Auszug). (1926). In: 01, 107-114.

125 **Die Wartburg über Eisenach.** Festgabe zur 900-Jahr-Feier der Wartburg 1967. Im Auftrage der Universitätsbibliothek Jena zusammengest. von Georg Karpe. Jena 1967. 61 S. L 16-30.

126 Weidmann, H: **Martin Luther und seine Heidelberger Thesen.** Kirchenblatt für die reformierte Schweiz 124 (1968), 197-201.

127 Werl, E(lisabeth): **Luther auf der Wartburg.** Die Christenlehre 20 (1967), 293-295.

c) Familie

128 Kroker, Ernst: **Katharina von Bora, Martin Luthers Frau.** Ein Lebens- und Charakterbild. 10. Aufl. B: EVA 1968. 285 S., 4 Bl. Abb., Titelb.

d) Volkstümliche Darstellung seines Lebens und Werkes, Schulbücher, Lexikonartikel

129 Bergmann, Lorenz: **Kirkehistorie** (Kirchengeschichte). Bd. 2: Fra reformationen til omkring 1800 (Von der Reformation bis um 1800). 9. veränd. Aufl. København: Haase 1966. 238 S.*

130 **Das Bertelsmann-Bildungsbuch.** Hrsg. vom Lexikon-Institut Bertelsmann. 20. Aufl. GU: Bertelsmann 1967. 1916 Sp., über 1400 Abb., 64 Taf. L 1388 f+". = Die große Bertelsmann-Lexikon-Bibliothek.

131 Cowie, Leonard Wallace: **The reformation.** Mit Zeichnungen von Elizabeth Hammond. LO: Weidenfeld & Nicolson 1968. 112 S. mit Abb., Faksimile, Ktn. = Young historian books.

132 Daniel, James: **Martin Luther, a Magnet for All Christians.** Reader's Digest (Pleasantville/NY 1968) Januar, 181-188.

133 **Meyers Handbuch der Geschichte.** Bd. 1: **Lexikon der historischen Persönlichkeiten.** Bearb. von Hans-Werner Wittenberg. Mannheim: Bibliographisches Institut 1968. 739 S. mit 1012 Abb. L 411 f. = Meyers Handbücher der großen Wissensgebiete.

134 Heuser, Adolf: **Kirchengeschichte für den katholischen Religionsunterricht an Volksschulen.** Ausgabe für das Bistum Münster. Mit einer Geschichte des Bistums Münster im Überblick von Alois Schröer. MS: Aschendorff 1967. 112 S. mit Abb. L 39-45.

135 **Horizonte des Glaubens.** Arbeitsbuch für den evang. Religionsunterricht. Hrsg. von Hans-Martin Thelemann und Hartmut Aschermann. F: Diesterweg 1967. XVI, 302 S., 3 Bl. Abb. L 31-43+".

136 **Kirchengeschichte in Längsschnitten.** Hrsg. von Alfred Läpple. M: Kösel 1968. 256 S. mit Abb. L 141-146+".

137 **Kislexikon** (Kleinlexikon). BP: Akadémiai Kiadó o. J. 943 S. L 532 f.

138 **Der große Knaur.** Lexikon. Bd. 3: **L-R.** M, ZH: Knaur 1967. 799 S. mit Abb. L 123 f. 688.

139 Koch, Hal: **Kirkens historie.** Fra apostelTid til atomtid (Kirchengeschichte. Vom Apostelzeitalter bis zum Atomzeitalter). 3. Aufl. København: Gad 1966. 197 S., 6 Taf.*

140 Koch, Hal: **Martin Luther.** 4. Aufl. København: Gad 1966. 89 S. = Gads Biografiserie.

141 Lee, Charles: **Luther og reformasjones lange penn** (Luther und die lange Feder der Reformation). 5. Aufl. Oslo: Grønbeck 1964. 47 S.

142 Lorbeer, Hans: **Die Rebellen von Wittenberg. Bd. 3: Die Obrigkeit.** Ein Roman um Luther und den Ausgang des Bauernkrieges. 5. Aufl. Halle: Mitteldeutscher Verlag 1968. 423 S.

143 **Luter Marcin.** In: Słownik biograficzny historii powszechnej do XVII stulecia (Biographisches Wörterbuch der allgemeinen Geschichte bis zum 17. Jahrhundert). WZ: Wiedza Powszechna 1968, 296 f.

144 MacColla, Flonn: **At the sign of the cleched fist.** Edinburgh: Macdonald 1967. 204 S.*

145 Nielsen, Nikolaj: **Kirkehistorie for børneskolen** (Kirchengeschichte für Kinderschulen). 30. veränd. Aufl. von E. Nielsen. Ill. von Erik Clemmesen. o. O. Nikolaj Nielsen 1965. 99 S. mit Abb.*

146 Paisley, Ian Richard Kyle: **Three great reformers.** Belfast: Puritan Publishing 1968. 48 S.*

147 Petzold-Heinz, Irma: **Martin fürchtet sich.** Neuaufl. Möckmühl: Aue 1967. 16 S. = Lichtstrahlen in Herz und Haus 38.

148 Petzold-Heinz, Irma: **Der Ritt nach Worms.** Lahr-Dinglingen: Schweickhardt 1967. 15 S. = Palmzweige 61.

149 **Renaissance, Glaubenskämpfe, Absolutismus.** Bearb. von Fritz Dickmann. M: Bayerischer Schulbuch-Verlag 1966. 758 S. L 115-138. 141. 143. 163-167. 172-176. 229. = Geschichte in Quellen 3.

150 Schering, Ernst: **Ein-sehen, hin-hören und begreifen - unterrichtspraktisches Material zur Behandlung der Reformation.** Der evang. Erzieher 18 (1966), 328-334.

151 Schultze, Herbert: **Anmerkungen zum Unterricht über Reformation.** In: 022, 7-10.

152 Schultze, Herbert: **Didaktische Erschließung reformatorischer Thematik im Unterricht.** In: 019, 75-86.

153 Simon, Edith: **Luther alive.** Martin Luther and the making of the reformation. NY: Doubleday 1968. 371 S. = Crossroads of world history.

154 Steinwede, Dietrich: **Gefangen in Gott - Luther in Worms.** In: 022, 60-64.

155 Steitz, H(einrich): **Der junge Luther und der Beginn der Reformation.** Mitteilungsblatt des Evang. Pfarrervereins in Hessen und Nassau 15 (1966), 79-84.

156 Streisand, Joachim: **Deutsche Geschichte in einem Band.** B: Verlag der Wissenschaften 1968. 338 S. L 45-48.

157 **Történelem** (Geschichte für die 2. Klasse der Gymnasien). BP: Tankönyvkiadó 1967. 271 S. L 165-167.

158 Tolderlund-Hansen, G.: **2000 års kristendom.** Religion for 6.-7. klasse (2000 Jahre Christentum. Religion für die 6.-7. Klasse). København: Gyldendal 1966. 168 S. mit Abb. und 4 Taf.*

159 Tratz, Max: **Das Wort und das Gewissen.** Bilder aus Dr. Martin Luthers Leben. M: Claudius 1967. 31 S., 1 Titelb. = Claudius-Leseheft 20.

160 Ulonska, Herbert: **Martin Luther und die Reformation.** Ein Lernprogramm. Dortmund: Crüwell (1968).

161 W., K.: **Luther a reformace** (Luther und die Reformation). PrL 21 (1968) Nr. 10, 1 f.

162 Wójcik, Zbigniew: **Historia powszechna XVI -XVII w.** (Allgemeine Geschichte des 16.-17. Jh.). WZ: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1969. 693 S. L 116-124+".

163 Wolf, Ernst: **Luther - Mein Herr.** In: Motive des Glaubens. Eine Ideengeschichte des Christentums in achtzehn Gestalten. Hrsg. von Johannes Lehmann. HH: Furche 1968, 99-110.

2 Luthers Theologie und einzelne Seiten seines reformatorischen Wirkens

a) Gesamtdarstellungen seiner Theologie

164 Köstlin, Julius: **Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem inneren Zusammenhang dargestellt.** Reprograph. Nachdruck der 2. vollst. neubearb. Aufl. Stuttgart 1901. 2 Bde. DA: WB 1968. IX, 491; IV, 366 S.

165 Pinomaa, Lennart: **Overwinned Geloof.** Hoekstenen van Luthers Theologie (Sieg des Glaubens [holl.]). Evangelisch Luthers Weekblad (Holland 1967) 6. Mai - 11. November.

166 Pinomaa, Lennart: **Rutaa Shingaku Gairon** (Sieg des Glaubens [jap.]). Tokyo 1968. 373 S.

167 Pinomaa, Lennart: **Lutherin reformatorisen sanoman keskus** (Die Mitte der reformatorischen Botschaft). TA 73 (1968), 1-9.

168 Sasse, Hermann: **Theologia Crucis.** (1951). LThJ 2 (1968), 115-127.

169 Thielicke, Helmut: **Der evangelische Glaube.** Grundzüge der Dogmatik. Bd. 1: **Prolegomena.** Die Beziehung der Theologie zu den Denkformen der Neuzeit. TU: Mohr 1968. XX, 611 S.

b) Gott und Schöpfung

170 Ebeling, Gerhard: **Theologische Erwägungen über das Gewissen.** In: 016, 429-446.

171 Gallinat, Reinhold: **Der »natürliche Mensch« in Luthers Anthropologie.** Halle 1967. 195 Bl. (MS). - Halle, theol. Diss. 1967. - Selbstanzeige: ThLZ 93 (1968), 738 f.

171a Graß, Hans: **Der verborgene und der offenbare Gott bei Luther.** In: 024, 57-69.

172 Hermann, Rudolf: **Naturrecht und Gesetz bei Luther.** Hrsg. von Horst Beintker. ThLZ 93 (1968), 401-408.

173 Nagy, István: **A reformáció az emberröl** (Die Reformation über den Menschen). LP 43 (1968), 345-349.

174 Ottlyk: Ernö: **Isten foly tonos teremtése** (Gottes ununterbrochene Schöpfung). EÉ 34 (1969) Nr. 12.

175 Pálfy: Miklós: **Emberség a történelemben** (Die Menschlichkeit in der Geschichte). EN 1969, 25-27.

176 Peters, Albrecht: **Die Frage nach Gott.** In: 018, 9-100.

177 Schmidt, Kurt Dietrich: **Luthers Auffassung von Freiheit.** (1953). In: 020, 128-136.

178 Schmidt, Kurt Dietrich: **Luthers Lehre vom Heiligen Geist.** (1950). In: 020, 111-127.

179 Wingren, Gustaf: **Reformation und Weltlichkeit.** In: 04, 20-27.

c) Christologie

180 Buchrucker, Armin-Ernst: **Nullus Diabolus - Nullus Redemptor.** Die Bedeutung des Teufels für die Theologie Luthers. LRB 16 (1968), 150-160.

181 Gogarten, Friedrich: **Jesus Christus Wende der Welt.** Grundfragen zur Christologie. TÜ: Mohr 1966. III, 255 S. - Bespr.: Jüngel, Eberhard: ThLZ 93 (1968), 213-217.

182 Hoogland, Marvin P.: **Calvin's Perspective on the Exaltation of Christ in Comparision with the Post-Reformation Doctrine of the Two States.** Kampen: Kok 1966. X, 221 S.* - Amsterdam, theol. Diss. 1966. - Bespr.: Rogge, Joachim: ThLZ 93 (1968), 195-197.

183 Müller, Martin: **Luthers Kreuzmeditation und die Christuspredigt der Kirche.** KD 15 (1969), 35-49.

d) Kirche

184 Bäumer, Remigius: **Das Kirchenverständnis Albert Pigges.** Ein Beitrag zur Ekklesiologie der vortridentinischen Kontroverstheologie. In: 015, 306-322.

185 Brandenburg, Albert: **Luthers Theologia crucis und die Auffassung von der pilgernden Kirche.** In: 015, 323-335.

186 Brunner, Peter: **Unum est necessarium.** Eine Besinnung auf den Richtpunkt des zukünftigen Lehrgespräches zwischen der römisch-katholischen und der evangelischen Kirche. Oecumenica 3 (1968), 133-145.

187 Casalis, Georges: **L'esperienza spirituale di Martin Lutero** (Luther et l'Eglise confessante [ital.]). Übers. von Nello Casalini. Brescia: Queriniana 1967. 213 S. = Koinonia 2.

188 Ebeling, Gerhard: **Die kirchentrennende Bedeutung von Lehrdifferenzen.** (1956). In: 016, 161-191.

189 Ebneter, Albert: **Luther und das Konzil.** Theologisches Jahrbuch 1967 (1967), 500-548.

190 Elert, Werner: **Lutherische Grundsätze für die Kirchenverfassung.** (1935). In: 05, 113-127.

191 Elert, Werner: **Der Weg zum kirchlichen Bekenntnis.** Zum Augustana-Jubiläum. (1930). In: 05, 88-96.

192 Hamann, H. P.: **Church Fellowship and Cooperation.** The Theological Basis and Guidelines for Godpleasing Practice. LThJ 2 (1968), 139-148.

192a Jedin, Hubert: **Ekklesiologie um Luther.** In: 013, 9-30.

193 Jüngel, Eberhard: **Bekennen und Bekenntnis.** In: 06, 94-105.

194 Krumwiede, Hans-Walter: **Reformation und Kirchenregiment.** In: 019, 28-35.

195 Maurer, Wilhelm: **Der ekklesiologische Ansatz der abendländischen Kirchenspaltung nach dem Verständnis Luthers.** In: 013, 31-59.

196 Maurer, Wilhelm: **Ecclesia perpetua mansura im Verständnis Luthers.** In: Erneuerung der Einen Kirche. Arbeiten aus der Kirchengeschichte und der Konfessionskunde. Heinrich Bornkamm zum 65. Geburtstag gewidmet. Hrsg. von Joachim Lell. GÖ: V&R 1966, 32-45.

197 Maurer, Wilhelm: **Die Entstehung und erste Auswirkung von Artikel 28 der Confessio Augustana.** In: 015, 361-394.

198 Pelikan, Jaroslav: **Spirit versus structure.** Luther and the Institutions of the Church. NY: Harper & Row 1968. 149 S.

199 Reimnitz, Elmer: **A Federaçao Luterana Mundial a Luz da Doutrina da Igreja** (Der Lutherische Weltbund im Licht der Lehre von der Kirche [port.]). Übers. von Arnoldo Schüler. IL 29 (1968), 107-123. L".

200 Rickers, Folkert: **Das Petrusbild Luthers.** Ein Beitrag zu seiner Auseinandersetzung mit dem Papsttum. 2 Bde. Heidelberg 1967. VIII, 258 Bl.; Bl. 259-382. (MS). - Heidelberg, theol. Diss. 1967.

201 Schmidt, Kurt Dietrich: **Luthers Ansatz zur Neuordnung der Gemeinden im Jahre 1523.** (1958). In: 020, 149-156.

202 Schmidt, Kurt Dietrich: **Die Katholizität der Kirche.** (1956). In: 020, 233-240.

203 Schmidt, Kurt Dietrich: **Luthertum und Ökumene.** (1959). In: 020, 209-219.

204 Siegwalt, Gérard: **Unité de l'Eglise, Sécularisme et Hérésie.** PL 16 (1968), 113-129.

205 Siirala, Aarne: **Freedom and Authority in Erasmus and Luther.** Dialog 7 (Minneapolis/Min. 1968), 96-102. 108-113.

206 Stählin, Wilhelm: **Die Kirche zwischen Himmel und Erde.** Offb. 12, 1-6. 13-16. In: 015, 187-191.

207 Steck, Karl Gerhard: **Die vorkonfessionelle Einheit der Kirche nach Luther.** In: Um evangelische Einheit. Beiträge zum Unionsproblem. Hrsg. von Karl Herbert. Herborn: Oranien 1967, 17-33.

208 Steck, Karl Gerhard: **Luther und der Papst nach 450 Jahren.** In: 019, 44-54.

209 Subilia, Vittorio: **Lo Spirito Santo nell'ecclesiologia di Lutero** (Der Heilige Geist in der Ekklesiologie Luthers). Ut unum sint 8 (Roma 1969), 19-31.

210 Valeske, Ulrich: **Hierarchia veritatum.** Theologiegeschichtliche Hintergründe und mögliche Konsequenzen eines Hinweises im Ökumenismusdekret des II. Vatikanischen Konzils zum zwischenkirchlichen Gespräch. M: Claudius 1968. 208 S. L".

211 Volz, Carl: **The Reforming Role of Religious Communities in the History of Western Christianity.** CThM 39 (1968), 670-685.

212 Walz, Angelus: **Von Cajetans Gedanken über Kirche und Papst.** In: 015, 336-360.

213 Wolf, Ernst: **Die Bindung an das Bekenntnis.** Bemerkungen zu Wesen und Funktion des formulierten Bekenntnisses. In: 09, 323-336.

e) Sakramente

214 Alpers, Harm: **Herrenmahl und Kommunion.** Eine Besinnung über die Arnoldshainer Thesen und ihre theologischen Grundlagen. Estudos Teológicos 9 (São Leopoldo 1969), 19-51. L".

215 Bacht, Heinrich: **Die Mönchprofeß als zweite Taufe.** Cth 23 (1969), 240-277.

216 Beasly-Murray, George R.: **Baptism in the New Testament.** LO, NY: Macmillan 1962. 424 S. L vgl. LuB 1970, Nr. 217.

217 Beasley-Murray, George R.: **Die christliche Taufe.** Eine Untersuchung über ihr Verständnis in Geschichte und Gegenwart (Baptism in the New Testament [deutsch]). Übers. von Günter Wagner. Kassel: Oncken 1968. 546 S. L 452-456+".

218 Betz, Johannes: **Der Opfercharakter des Abendmahls im interkonfessionellen Dialog.** In: 017, 469-491.

219 Cleve, Fredric: **Luthers nattvardslära.** Mot Bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning av nattvard och sakrament (Summary: Luther's eucharistic teaching in the light of Gabriel Biel's concept of the eucharist and the sacraments). Åbo: Academia 1968. 415 S. = Acta Academiae Aboensis A 35.

220 **Freigabe des Taufaltars?** LM 8 (1969), 40-43.

221 Grönvik, Lorenz: **Die Taufe in der Theologie Martin Luthers.** Åbo: Åbo Akademie; GÜ, ZH: V&R 1968. 247 S. = Acta Academiae Aboensis A 36/1. - Bespr.: Fagerberg, Holsten: KÅ 68 (1968), 232-236. Jetter, Werner: LR 19 (1969), 249. Wertelius, Gunnar: STK 44 (1968), 259-261.

222 Kandler, Karl-Hermann: **Personales und substantiales Denken beim Heiligen Abendmahl in der Theologie der Gegenwart.** ZdZ 22 (1968), 241-251.

223 Kinder, Ernst: **Das Evangelium Gottes = Verkündigung und Sakramentshandlungen.** ThLZ 94 (1969), 17-24.

224 Klaus, Bernhard: **Die Erbsündenlehre als Motiv des kirchlichen Handelns in der Taufe.** KD 15 (1969), 51-70.

225 Lortz, Joseph: **Sakramentales Denken beim jungen Luther.** LuJ 36 (1969), 9-40.

226 Müller, Gerhard: **Die Kasseler Vereinbarung über das Abendmahl von 1534.** Ein Autograph Melanchthons. JHKV 18 (1967), 125-136.

227 Neuser, Wilhelm H.: **Die Abendmahlslehre Melanchthons in ihrer geschichtlichen Entwicklung 1519-1530.** NK: NKV 1968. 478 S. = Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche 26.

228 Peters, Albrecht: **Das Abendmahl bei Luther.** Informationsdienst der konfessionskundlichen Forschungsstelle des Evangelischen Bundes 4 (1969), 69-99. (MS).

229 Peters, Albrecht: **Sakrament und Ethos nach Luther.** LuJ 36 (1969), 41-79.

230 Pfitzner, Victor: **Fitting Participation in the Lord's Supper in the Light of I Corinthians 11:27-29.** LThJ 2 (1968), 16-28. L'.

231 Schmidt, Kurt Dietrich: **Die Frage der Interkommunion.** (1957). In: 020, 220-232.

232 Süss: Théobald: **La communion au corps du Christ.** Etudes sur les problèmes de la saint cène et des paroles d'institution. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé 1968. 324 S. L 149-184+". = Bibliothèque théologique.

233 Volk, Ernst: **Umstrittene Taufe.** LM 8 (1969), 32-34.

f) Amt und Allgemeines Priestertum

234 Asheim, Ivar: **Das allgemeine Priestertum und die kirchliche Autorität bei Luther.** Estudos Theológicos 8 (São Leopoldo 1968), 53-71; IL 29 (1968), 205-224.

235 Congar, Yves M.-J.: **Apostolicité de ministère et apostolicité de doctrine.** In: 015, 84-111.

236 Doerne, Martin: **Predigtamt und Prediger bei Luther.** In: 03, 43-55.

237 Elert, Werner: **Das Visitationsamt in der kirchlichen Neuordnung.** (1948). In: 05, 139-150.

238 Karrer, Otto: **Das Bischofsamt und das Petrusamt in der Kirche.** In: 015, 64-83.

238a Oppen, Dietrich von: **Das allgemeine Priestertum und die Volkssouveränität.** In: 024, 126-132.

239 Sasse, Hermann: **The Crisis of the Christian Ministry.** LThJ 2 (1968), 34-46. L'.

240 Sasse, Hermann: **Successio Apostolica.** (1956). Übers. ins Englische von Theodore Jungkuntz. LThJ 2 (1968), 98-114.

241 Schmidt, Martin: **Die Bedeutung Luthers für das christliche Laientum.** ThLZ 94 (1969), 1-10.

242 Schoch, Max: **Verbi divini ministerium.** Bd. 1: **Verbum.** Sprache und Wirklichkeit. Die Auseinandersetzung über Gottes Wort zwischen Martin Luther, Andreas Karlstadt, Thomas Müntzer, Huldrych Zwingli, Franz Lambert. Die Begründung des Predigtamtes nach luth. und reformierter Prägung. TÜ: Mohr 1968. 87 S.

243 Schott, Erdmann: **Amt und Charisma in reformatorischer Sicht.** In: 04, 127-144.

244 Schulz, Bruno: **Zur Mittelbarkeit des Amtes.** In: 015, 112-131. L".

g) Gnade, Glaube, Rechtfertigung und Werke

245 Argay, György: **Krisztus ma** (Christus heute. Bericht über die Versammlung des Lutherischen Weltbundes in Helsinki). RSz 57 (1964), 105-113. L".

246 Baur, Jörg: **Salus christiana.** Die Rechtfertigungslehre in der Geschichte des christlichen Heilsverständnisses. Bd. 1: **Von der christlichen Antike bis zur Theologie der deutschen Aufklärung.** GÜ: GVH 1968. 179 S. L 54-67+". - Bespr.: Dantine, Wilhelm: LR 19 (1969), 231-236.

247 Beer, Theobald: **Die Ausgangspositionen der lutherischen und der katholischen Lehre von der Rechtfertigung.** Theologisches Jahrbuch 1967 (1967), 549-568.

248 Beer, Theobald: **Die Ausgangspositionen der lutherischen und der katholischen Lehre von der Rechtfertigung.** Münchener Theologische Zeitschrift 18 (1967), 189-204.

249 Biehl, Peter: **Die synoptische Parallele der Paulinischen Rechtfertigung - ein Beispiel für einen fächerübergreifenden Unterricht.** In: 022, 41-60.

250 Bizer, Ernst: **Über die Rechtfertigung.** In: Bizer, Ernst; Goeters, J. F. Gerhard; Schrage, Wolfgang; Kreck, Walter; Fürst, Walther: Das Kreuz Jesu Christi als Grund des Heils. GÜ: GVH 1967, 11-29.

251 Bornard, Pierre: **La justice de Dieu et l'histoire.** Remarques exégétiques sur une controverse récente. EThR 43 (1968), 61-68.

252 Bruch, Richard: **Gesetz und Evangelium in der katholischen Kontroverstheologie des 16. Jahrhunderts.** Cth 23 (1969), 16-37.

253 Dantine, Wilhelm: **Rechtfertigung damals und heute.** In: 019, 54-61.

254 Dicker, G. S.: **Luther's Doctrines of Justification and Sanctification.** The Reformed Theological Journal 26 (East Kew/Melbourne 1967), 11-16. 64-70.

255 Ebeling, Gerhard: **Erwägungen zur Lehre vom Gesetz.** (1958). In: 016, 255-293.

256 Ebeling, Gerhard: **Zur Lehre vom triplex usus legis in der reformatorischen Theologie.** (1950). In: 016, 50-68.

257 Elert, Werner: **Gesetz und Evangelium.** (1948). In: 05, 51-75.

258 Elert, Werner: **Deutschrechtliche Züge in Luthers Rechtfertigungslehre.** (1935). In: 05, 23-31.

259 **L'etica protestante** (Die protestantische Ethik). Torino: Claudiana 1968. 76 S. L". = Quaderni della Gioventù Evangelica Italiena.

260 Forell, George W.: **Rechtfertigung und Eschatologie.** In: 04, 145-156.

261 Gerrish, Brian: **Atonement and »Saving Faith«.** Theology Today 17 (Princeton/N.J. 1960), 181-191.

262 Graeves, R(ichard): L.: **Luthers's Doctrine of Grace.** Scottish Journal of Theology 18 (1965), 385-395.

262a Graß, Hans: **Luthers Rechtfertigungsglaube in unserer Zeit.** In: 024, 70-82.

263 Imre, Lajos: **A bünbánat helye a keresztyén életben** (Der Ort der Reue im christlichen Leben). RSz 60 (1967), 293-301. L"

264 Joest, Wilfried: **Gesetz und Freiheit.** Das Problem des Tertius usus legis bei Luther und der neutestamentlichen Parainese. 4. Aufl. GÖ: V&R 1968. 240 S.

265 Joest, Wilfried: **L'horizon eschatologique de la justification sola fide dans la pensée de Martin Luther.** EThR 43 (1968), 69-76.

266 Kreck, Walter: **Das reformatorische »pro me« und die existentiale Interpretation heute.** In: 04, 163-180.

267 Kroeger, Matthias: **Rechtfertigung und Gesetz.** Studien zur Entwicklung der Rechtfertigungslehre beim jungen Luther. GÖ: V&R 1968. 246 S. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 20.

268 Küng, Hans: **Katholische Besinnung auf Luthers Rechtfertigungslehre heute.** In: 017, 449-468.

269 Lohse, Bernhard: **Gesetz, Tod und Sünde in Luthers Auslegung des 90. Psalms.** In: 011, 139-155.

270 Meloni, Pietro: **Fede e giustificazione nelle Assemblee del Consiglio Ecumenico delle Chiese** (Glaube und Rechtfertigung in den Konferenzen des Weltrates der Kirchen). Humanitas 23 (Brescia 1968), 3-35.

271 Olivier, Daniel: **Les deux sermons sur la double et triple justice.** Oecumenica 3 (1968), 39-69.

272 Ottlyk, Ernö: **Luther a hitröl és szeretetröl** (Luther über den Glauben und die Liebe). EÉ 33 (1968) Nr. 43.

273 Pinomaa, Lennart: **Tro - lag - helgelse hos Luther, Calvin och John Wesley** (Glaube - Gesetz - Heiligung bei Luther, Calvin und John Wesley). Norsk Teologisk Tidsskrift 69 (Oslo 1968), 109-118.

274 Rahner, Karl: **Gerecht und Sünder zugleich.** In: Rahner, Karl: Schriften zur Theologie. Bd. 6: Neue Schriften. Einsiedeln, ZH, Köln: Benzinger 1965, 262-276.

275 Renner, Paul: **Conversion - Work of God.** LThJ 3 (1969), 1-13.

276 Schild, M(aurice) E.: **On Luther and Justification.** LThJ 1 (1967), 17-25.

277 Schmidt, Kurt Dietrich: **Lutherische und katholische Rechtfertigungslehre.** (1946). In: 020, 96-110.

278 Schoeneich, Harro: **Die grundliegende Bedeutung des Artikels von der Rechtfertigung für das Leben des Christen heute.** ZdZ 3 (1969), 91-97.

279 Süss, Theobald: **Actualité de la justification par la foi.** RHPhR 48 (1968), 203-206.

280 Szerdahelyi, Pál: **A hit és szeretet Luthernál** (Glaube und Liebe bei Luther). EÉ 33 (1968) Nr. 44.

281 Vajta, Vilmos: **L'actualité de la doctrine de la justification par la foi.** RHPhR 48 (1968), 198-202.

282 Vajta, Vilmos: **Sine Meritis.** Zur kritischen Funktion der Rechtfertigungslehre. Oecumenia 3 (1969), 146-197.

283 Weber, Carl: **The Third Use of the Law and Luther's Lectures on Galatians (1535).** American Benedictine Review 17 (Newark/N.J. 1966), 372-396.

h) Politische Ethik und Geschichte

284 Adam, Alfred: **Der manichäische Ursprung der Lehre von den zwei Reichen bei Augustin.** (1952). In: 021, 30-39.

285 Althaus, Paul: **Luthers Lehre von den beiden Reichen im Feuer der Kritik.** (1957). In: 021, 105-141.

286 Althaus, Paul: **Die beiden Regimente bei Luther.** Bemerkungen zu Johannes Heckels »Lex charitatis«. (1956). In: 021, 517-527.

287 Barth, Karl: **Rechtfertigung und Recht.** (1938). In: 021, 373-380.

288 **Bibliographie** [zur Zwei-Reiche-Lehre]. In: 021, 557-566.

289 Bornkamm, Heinrich: **Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang seiner Theologie.** (1958). In: 021, 165-195.

290 Bridston, Keith: **It Ain't the Heat: It's the Humility.** Piety and Power in the Church. LQ 21 (1969), 106-115.

291 Bring, Ragnar: **Der Glaube und das Recht nach Luther.** (1955). In: 021, 290-325.

292 Campenhausen, Hans Frhr. von: **Diskussionsbeitrag zu dem Aufsatz von J. Dvoracek über Römer 13.** ZEvE 12 (1968), 298 f.

293 Cargill Thompson, W. D. J.: **The »Two Kingdoms« and the »Two Regiments«.** Some Problems of Luther's Zwei-Reiche-Lehre. The Journal of Theological Studies 20 (Oxford 1969), 164-185.

294 Dahl, Nils A.: **Neutestamentliche Ansätze zur Lehre von den beiden Regimenten.** (1965). In: 021, 3-29.

295 Dvořáček, Jan Amos: **Christusherrschaft und weltliche Ordnungen.** Evangelische Meditation über Römer 13, 1-7 und politische Verantwortung der Christen. ZEvE 12 (1968), 267-297.

296 Ebeling, Gerhard: **Die Notwendigkeit der Lehre von den zwei Reichen.** In: 016, 407-428.

297 Elert, Werner: **Societas bei Melanchthon.** (1928). In: 05, 32-42.

298 Elert, Werner: **Zur Geschichte des evangelischen Ehescheidungsrechtes.** (1927). In: 05, 151-166.

299 Elert, Werner: **Zur Terminologie der Staatslehre Melanchthons und seiner Schüler.** (1932). In: 05, 43-50.

300 Fesser, Gerd: **Zur Staatsauffassung Martin Luthers.** WZ Jena 16 (1967), 35-42.

301 Forck, Gottfried: **Die Königsherrschaft Christi und das Handeln des Christen in den weltlichen Ordnungen nach Luther.** (1957). In: 021, 381-431.

302 Gloege, Gerhard: **Thesen zur Zwei-Reiche-Lehre.** In: 03, 67-75.

303 Grundmann, Siegfried: **Die Lehre von den zwei Reichen und ihre Bedeutung für die Begründung des Kirchenrechts in der Sicht von Johannes Heckel.** (1958/59). In: 021, 548-556.

304 Grzybowski, Konstanty: **Historia doktryn politycznych i prawnych** (Geschichte der rechtlichen und politischen Doktrinen). WZ: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1967. 476 S. L 268 f.

305 Günther, Gerhard: **Luther und das Recht.** In: 08, 233-250.

306 Hägglund, Bengt: **Sekulariseringsteologi och trårikeslära** (Theologie der Säkularisierung und Zwei-Reiche-Lehre). STK 44 (1968), 84-95.

307 Haendler, Klaus: **Luthers Zwei-Reiche-Lehre und ihre Gegenwartsbedeutung.** (1964). In: 021, 242 -274.

308 Hillerdal, Gunnar: **Römer 13 und Luthers Lehre von den zwei Regimenten.** (1963). In: 021, 350-370.

309 Honecker, Martin: **Der Eid heute angesichts seiner reformatorischen Beurteilung und der abendländischen Eidestradition.** In: Ich schwöre. Theologische und juristische Studien zur Eidesfrage. Hrsg. von Gottfried Niemeier. M: Kaiser 1968, 27-92.

310 Huschke, Rolf Bernhard: **Melanchthons Lehre vom ordo politicus.** Heidelberg 1967. III, 238 Bl. (MS). - Heidelberg, theol. Diss. 1967.

311 Huschke, Rolf Bernhard: **Melanchthons Lehre vom Ordo politicus.** Ein Beitrag vom Verhältnis von Glauben und politischem Handeln bei Melanchthon. GU: GVH 1968. 158 S. L 52-60+*. = Studien zur evang. Ethik 4.

312 Joest, Wilfried: **Das Verhältnis der Unterscheidung der beiden Regimente zu der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium.** (1958). In: 021, 196-220.

313 Kallenborn, Carl von: **Zur Geschichte des Natur- und Völkerrechts sowie der Politik.** Bd. 1: **Vorläufer des Hugo Grotius auf dem Gebiet des Ius naturae et gentium sowie der Politik des Reformationszeitalters.** 2 Teile. Nachdruck der Ausgabe 1848. F: Sauer & Auvermann 1965. 250; 148 S. L 1, 207-211.

314 Kinder, Ernst: **Luthers Ableitung der geistlichen und weltlichen »Oberkeit« aus dem 4. Gebot.** (1959). In: 021, 221-241.

315 Kinder, Ernst: **Gottesreich und Weltreich bei Augustin und bei Luther.** Erwägungen zu einem Vergleich der »Zwei-Reiche-Lehre« Augustins und Luthers. (1955). In: 021, 40-69.

316 Kirstein, Roland: **Die Entwicklung der Sponsalienlehre und der Lehre vom Eheschluß in der deutschen protestantischen Eherechtslehre bis zu H. J. Böhmer.** Bonn: Röhrscheid 1966. 166 S. L 25-46. = Bonner Rechtswissenschaftliche Abhandlungen 72. - Bespr.: Link, Christoph: ZKG 79 (1968), 254-258.

317 Kitch, M. J.: **Capitalism and the reformation.** LO: Longmans 1967; NY: Barnes & Noble 1968. XX, 218 S.*

318 Krodel, Gottfried G.: **State and Church in Brandenburg-Ansbach-Kulmbach, 1524-1526.** Studies in Medieval and Renaissance History 5 (Lincoln 1968), 137-195.*

319 Laarhoven, Jan van: **Luthers Lehre von den zwei Reichen.** Notizen über ihre Herkunft. (1966). In: 021, 85-97.

320 Laarhoven, Johannes van: **Luthers Lehre von den zwei Reichen.** Theologisches Jahrbuch 1968 (1968), 385-393.

321 Lau, Franz: **Die Königsherrschaft Jesu Christi und die lutherische Zweireichelehre.** (1960). In: 021, 484-513.

322 Lau, Franz: **Leges charitatis.** Drei Fragen an Johannes Heckel. (1956). In: 021, 528-547.

323 Lohse, Bernhard: **Glaube und Geschichte bei Luther.** In: 014, 33-46.

324 Lutz, Hans: **Reformation und Revolution.** Luther und das öffentliche Leben. Gewerkschaftliche Monatshefte 18 (1967), 586-593.

325 Molnar, Amedeo: **A propos de la doctrine luthérienne des deux règnes.** RHPhR 48 (1968), 212-218.

326 Mülhaupt, Erwin: **Herrschaft Christi bei Luther.** (1959). In: 021, 432-456.

327 **Nur für Lehroffiziere.** Antwort an einen Kriegsdienstverweigerer, der sich auf das 5. Gebot beruft. Mit kritischen Bemerkungen versehen von Gerold Jaspers. Junge Kirche 28 (1967), 670-673.

328 Nygren, Anders: **Luthers Lehre von den zwei Reichen.** (1949). In: 021, 277-289.

329 Ottlyk, Ernö: **Erkölcsi örökségünk a reformációban** (Unser ethisches Erbe der Reformation). EÉ 33 (1968) Nr. 45.

330 Pahl, Paul: **Luther's Social Ethics.** LThJ 1 (1967), 75-86.

331 Pröhle, Károly: **Isten kétféle birodalma és Krisztus uralma** (Zweierlei Reiche Gottes und die Herrschaft Christi). LP 43 (1968), 599-611.

332 Pröhle, Károly: **Die Revolution als Frage der christlichen Ethik.** LR 19 (1969), 37-58.

333 Pröhle, Károly: **A forradalom mint keresztyén etikai kérdés** (Die Revolution als Frage der christlichen Ethik [ung.]). LP 43 (1968), 708-725.

334 **»Reformationsfest nach dem Herzen Gottes«.** General de Maizière und Bischof Kunst sprechen zu 1100 Soldaten in einer Festversammlung des ökumenischen Soldatentreffens in Landau. Junge Kirche 28 (1967), 736 f.

335 Rogge, Joachim: **Kritik Calvins an Luthers Zwei-Reiche-Lehre?** In: 06, 152-168.

336 Rupp, Gordon: **Luther et sa doctrine des deux royaumes.** RHPhR 48 (1968), 207-211.

337 Scharlemann, Martin H.: **Civic Order.** CThM 39 (1968), 750-761.

338 Schmidt, Kurt Dietrich: **Gott und Mensch in Geschichte und Kirchengeschichte.** (1956). In: 020, 305-313.

339 Schmidt, Kurt Dietrich: **Staat und evangelische Kirche seit der Reformation.** (1947). In: 020, 169-189.

340 Schmidt, Kurt Dietrich: **Luthers Staatsauffassung.** In: 020, 157-168.

341 Schmidt, Kurt Dietrich: **Das Widerstandsrecht im Sinne der Kirchen.** (1959). In: 020, 258-266.

342 Schrey, Heinz-Horst: **Aufhebung und Erfüllung der Geschichte?** Ein Beitrag zum Verständnis der Lehre von den zwei Reichen. (1955). In: 021, 70-84.

343 Schrey, Heinz-Horst: **Luthers Lehre von den zwei Reichen und ihre Bedeutung für die Weltanschauungssituation der Gegenwart.** (1956). In: 021, 101-104.

344 Smirin, M(oisej) M(endelevič): **Über den Charakter der Lutherischen Konzeption zweier Ordnungen und zweier Rechtssphären.** In: 08, 57-72.

345 Stein, Albert: **Martin Luthers Meinungen über Juristen.** ZSRG 85 (1968), 362-375.

346 Steinmüller, Wilhelm: **Evangelische Rechtstheologie.** Zweireichelehre, Christokratie, Gnadenrecht. 2 Bde. Köln, Graz: Böhlau 1968. XXIII, 453 S.; S. 457-945. = Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht 8. - München, Habil.

347 Thielicke, Helmut: **Theologische Ethik.** Bd. 2 II: **Ethik des Politischen.** 2. erg. Aufl. TU: Mohr 1966. XXIV, 787 S.

348 Törnvall, Gustaf: **Die sozialethische Hauptaufgabe der Regimentenlehre.** (1957). In: 021, 326-338.

349 Wand, O.: **La pensée luthérienne sur la conception sacramentelle du mariage.** Angelicum 45 (Roma 1968), 401-428.

350 Warning, Luther Hess: **The political theories of Martin Luther.** Port Washington/NY: Kennikat 1968. 293 S.

351 Wendland, Heinz-Dietrich: **Die Weltherrschaft Christi und die zwei Reiche.** (1959). In: 021, 457-483.

352 Wingren, Gustaw: **Reformacja a państwo świeckie** (Reformation und der säkulare Staat). Übers. von D. Little. Posłannictwo 38 (WZ 1968) Nr. 2, 10-20.

353 Wingren, Gustav: **Welt und Kirche unter Christus, dem Herrn.** (1957). In: 021, 339-349.

354 Wolf, Ernst: **Die »lutherische Lehre« von den zwei Reichen in der gegenwärtigen Forschung.** (1958/59). In: 021, 142-164.

355 Wolf, Uvo Andreas: **Die reformatorischen Bekenntnisschriften und das Problem eines sogenannten »Göttlichen Rechts«.** ZSRG 85 (1968), 341-361.

l) Bibel und Sprache

356 Arndt, Erwin: **Luthers Bibelübersetzung und ihre Bedeutung für die Entwicklung der deutschen Sprache.** In: 08, 416-422.

357 Arndt, Erwin: **Die Zeit des Großen Bauernkrieges und der Reformation in der deutschen Sprachgeschichte.** Weimarer Beiträge 11 (1965), 953-970.

358 Barth, Hans-Martin: **Luthers Predigt von der Predigt.** PTh 56 (1967), 481-489.

359 Beintker, Horst: **Luthers theologische Begründung der Wortverkündigung.** Eine Anregung für die Verkündigung heute. In: 09, 19-27.

360 Bluhm, H(einz): **Emser's »Emendation« of Luther's New Testament: Galatian I.** MLN. Modern language notes 81 (Baltimore/Md. 1966), 370-398.

361 Bluhm, H(einz): **The literary quality of Luther's »Septembertestament«.** Publications of the Modern Language Association of America 81 (Menasha/Wisc. 1966), 327-333.

362 Bohlmann, Ralph A.: **Principles of biblical interpretation in the Lutheran confessions.** StL: Concordia 1968. 144 S.

363 Bornkamm, Heinrich: **Luther et l'Ecritur saint, très particulièrement d'après les préfaces de Luther aux livres de la Bible.** EThR 43 (1968), 101-120.

364 Buchrucker, A(rnim)-E(rnst): **Die regula atque norma in der Theologie Luthers.** NZSTh 10 (1968), 131-169.

365 Czerniatowicz, Janina: **Niektóre problemy naukowe grecystyki w pracach biblistów polskich XVI i XVII w.** (Einige wissenschaftliche Probleme der griechischen Studien in den Arbeiten der polnischen Biblisten im 16. und 17. Jh.). Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1969. 144 S. L". = Monografie z dziejów nauki i techniki 53.

366 Depken, Friedrich: **Martin Luther und die deutsche Sprache.** Muttersprache 77 (1967), 321-332.

367 Döpmann, Hans-Dieter: **Martin Luthers Bibelübersetzung.** Stimme der Orthodoxie (1967) Heft 11, 59-61; 12, 57-60.

368 Duchrow, Ulrich: **Die Klarheit der Schrift und die Vernunft.** KD 15 (1969), 1-7.

369 Ebeling, Gerhard: **Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche.** (1950). In: 016, 1-49. L".

370 Ebeling, Gerhard: **Die »nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe«.** (1955). In: 016, 90-160.

371 Ebeling, Gerhard: **Was heißt »Biblische Theologie«.** (1955). In: 016, 69-89.

372 Ebeling, Gerhard: **Wort Gottes und Hermeneutik.** (1959). In: 016, 319-348.

373 Flügge, Theophil: **Die neu-revidierte Bibel.** Friede sei mit Euch (1966) Nr. 1 f.

374 Franzmann, Martin H.: **Seven Theses on Reformation Hermeneutics.** CThM 40 (1969), 235-249.

375 Gémes, István: **Egyedül a Szentirás?** (Allein die Heilige Schrift?). Ut 11 (1967) Nr. 10.

376 Geréb, Pál: **Luther kommentárja a Zsidókhoz irt levélhez** (Luthers Kommentar zum Hebräerbrief). RSz 60 (1967). 301-309.

377 Gloege, Gerhard: **Schrift und Tradition in evangelischer Sicht.** In: 09, 89-94.

378 Goeglein, Mack: **»That the Word Be Not Bound«.** CThM 39 (1968), 776-782.

379 Groó, Gyula: **Isten igéje a Szentirásban** (Gottes Wort in der Heiligen Schrift). EÉ 33 (1968) Nr. 43.

380 Große, Rudolf: **Luthers Stellung in der Geschichte der deutschen Sprache.** In: 08, 407-415.

381 Gundert, Wilhelm: **Gemeinsame ev.-kath. Bibelübersetzung.** LM 7 (1968), 339-344.

382 Ising, Gerhard: **Die niederdeutschen Bibelfrühdrucke.** Kölner Bibeln (um 1478), Lübecker Bibel (1494), Halberstädter Bibel (1522). Bd. 3 II: **Könige - Esther.** B: Akademie 1968. VII, 554 S. = Deutsche Texte des Mittelalters 54/3.

383 Jepsen, Alfred: **Wie soll die Bibel übersetzt werden?** ZW 38 (1967), 593-599.

384 Jochums, Heinrich: **Das Wort sie sollen lassen stahn.** Evang. Allianzblatt 70 (1967), 193-195.

385 Káldy, Zoltán: **Szemellenzösen?** (Mit Augenschirm?). EÉ 33 (1968) Nr. 43.

386 Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: **Die Struktur der reformatorischen Kontroverstheologie als Frage an den modernen ökumenischen Dialog.** Oecumenica 3 (1969), 198-224.

387 Krause, Gerhard: **Anredeformen der christlichen Predigt.** ThPr 2 (1967), 118-132. L 123 f.

388 Krentz, Edgar: **A Survey of Trends and Problems in Biblical Interpretation.** CThM 40 (1969), 276-293.

388a Kümmel, Werner Georg: **Luther und das Neue Testament.** In: 024, 1-11

388b Kümmel, Werner Georg: **Luthers Vorreden zum Neuen Testament.** In: 024, 12-23.

389 Löwe, Richard: **Ratschläge Luthers zum Predigen.** Ein Gang durch seine Tischreden. PTh 39 (1968), 237-244.

390 Lonning, Inge: **Til forståelse og fremstilling av »Luthers skriftsyn«.** Norsk teologisk tidsskrift 67 (Oslo 1966). 196-226.

391 Merkel, Gottfried Felix: **Vom Fortleben der Lutherischen Bibelsprache im 16. und 17. Jahrhundert.** Zeitschrift für deutsche Sprache 23 (1967), 3-12.

392 Modalsli, Ole: **Luthers opprinnelige og hans nye forståelse av Rom. 1, 16-17** (Luthers ursprüngliches und sein neues Verständnis von Röm 1, 16-17). Tidsskrift for teologi og kirke 39 (Oslo 1968), 1-8.

393 Montgomery, John Warwick: **L'herméneutique luthérienne et l'herméneutique d'aujourd'hui.** PL 16 (1968), 73-112.

394 Moser, Hugo: **»Fromm« bei Luther und Melanchthon.** Ein Beitrag zur Wortgeschichte in der Reformationszeit. Deutsche Philologie 86 (1967) Sonderheft, 161-182.

394a Niebergall, Alfred: **Luthers Auffassung von der Predigt.** In: 024, 83-109.

395 Paul, Hermann: **Deutsches Wörterbuch.** 5. völlig neubearb. und erw. Aufl. von Werner Betz. TU: Niemeyer 1966. X, 841 S.

396 Sasse, Hermann: **Heilige Kirche oder Heilige Schrift?** Die Bedeutung des Sola Scriptura der Reformation (Holy Church or Holy Writ? [deutsch]). Übers. von Hans-Siegfried Huss und I. E. Lang. IL 29 (1968), 165-195.

397 Schild, Maurice E.: **A Translator Interprets.** Luther's Prologues in Tyndale's New Testament. LThJ 2 (1968), 149-160.

398 Stoodt, Dieter: **Schrift - Wort - Glaube.** In: 022, 22-31.

399 Tappert, Theodore G.: **The Word of God according to the Lutheran Confessions.** In: The Maturing of American Lutheranism. Hrsg. von H. T. Neve and B. A. Johnson. Minneapolis/Minn.: Augsburg 1968, 58-70.

400 Thyen, Hartwig: **Kein anderes Evangelium.** Meditation über Gal. 1, 6-12. In: 019, 67-75.

401 Veöreös, Imre: **A Szentirás ma.** Ami Krisztust hirdeti (Die Heilige Schrift heute. Was Christum treibt). EÉ 33 (1968) Nr. 44.

402 Wagner, Guy: **Luther et les recherches herméneutiques actuelles.** EThR 43 (1968), 87-100.

403 Walther, Wilh(elm): **Die deutsche Bibelübersetzung des Mittelalters.** Nachdruck der Ausgabe Braunschweig 1889-1892. Nieuwkoop: de Graaf 1966. 766 S.

404 Wölber, Hans-Otto: **Es schreit alles Christus!** Zur Auslegung der Seligpreisungen, Mtth. 5, 1-10. In: 019, 61-67.

405 Zabel, Kurt: **Die Bibelrevision geht weiter.** ZdZ 23 (1969), 65-69.

k) Gottesdienst und Kirchenlied

406 Ameln, Konrad: **»Quem pastores laudavere«.** JLH 11 (1966), 45-88. L 82.

407 Ameln, Konrad: **Zur Frage der Datierung des »Teutsch Kirchen ampt«.** JLH 12 (1967), 140-148.

408 Bill, Oswald: **Wann erschien das erste Gesangbuch des Landgrafen Moritz von Hessen?** JLH 11 (1966), 186-188.

409 Birkner, Günter: **Die beiden ältesten evangelischen Gesangbuch-Drucke Schlesiens 1525 und 1525/26.** Archiv für schlesische Kirchengeschichte 26 (1968), 141-152.

410 Birkner, Günter: **Zur Chronologie und Abhängigkeit der ältesten Quellen des deutschen evangelischen Kirchenliedes.** JLH 12 (1967), 118-140.

411 Boës, Adolf: **Die evangelische Ostervigil der Dessauer Kirche im 16. Jahrhundert.** JLH 12 (1967), 89-94.

412 Braun, Werner: **Die evangelische Kontrafaktur.** JLH 11 (1966), 89-113.

413 Csomasz Tóth, Kálmán: **Énekeinkröl** (Über unsere Lieder). RL 12 (1968) Nr. 44 [Ein feste Burg]. Nr. 46 [Erhalt uns Herr]. Nr. 51 [Nun freut euch].

414 Csomasz Tóth, K(álmán): **Die Melodien des Lutherliedes in Ungarn.** Acta Musicologica Academiae Scientiarum Hungaricae 10 (BP 1968), 11-36.

415 Cvetko, Dragotin: **Die Musik der slowenischen Protestanten.** In: 010, 111-123.

416 Einig, Maternus: **Das Kreuzzeichen.** Wort und Antwort 10 (1969), 81-84.

417 Grüß, Hans: **Über die Wirkung der Reformation auf die Entwicklung der Kunstmusik.** In: 08, 432-437.

418 Hertzsch, Erich: **Überlegungen zur Neugestaltung des Lektionars für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden.** ThLZ 94 (1969), 163-172.

419 Hoffmann, Heinz: **Tradition und Aktualität im Kirchenlied.** Gestaltungskräfte der Gesangbuchreform in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. B: EVA 1967. 117 S. L". = Veröffentlichungen der Evang. Gesellschaft für Liturgieforschung.

420 Imre, Lajos: **Egházi énekeink örökségéböl** (Aus dem Erbe unserer Kirchenlieder). RSz 58 (1965), 51-56.

421 Koren, Emil: **»... Irgalmadat éneklem ...«** Énekeink történetéböl (Ich singe von deiner Gnade. Aus der Geschichte unserer Kirchenlieder). BP: MEES 1969. 243 S. L".

422 Kratzel, Günter: **Die deutschen Vorlagen des Thorner polnischen Kantionals von 1587.** JLH 11 (1966), 171-181.

423 Lange, Martin: **Die Musik der Reformationszeit.** Musik und Gesellschaft 17 (1967), 649-655.

424 Lipphardt, Walther: **Über die Begriffe: Kontrafakt, Parodie, Travestie.** JLH 12 (1967), 104-111.

425 Morlock, Erwin: **Die reformatorische Konstante im evangelischen Kirchenbau.** In: Tradition und Aufbruch im evangelischen Kirchenbau. Evangelische Arbeitstagung in Hannover 1966. HH: Wittig 1967, 34-60.

426 Müller, Karl Ferdinand: **Literaturbericht zur Liturgie.** JLH 11 (1966), 193-232. L".

427 Nettl, Paul: **Luther and music.** Übers. von Frida Best und Ralph Wood. NY: Rusell & Rusell 1967. 174 S.

428 Olson, Oliver K.: **Flacius Illyricus als Liturgiker.** JLH 12 (1967), 45-69. L".

429 Piper, Hans-Christoph: **Die Rubriken der Kreuz- und Trostlieder im deutschen ev.-luth. Gesangbuch von der Reformationszeit bis zum frühen 18. Jahrhundert.** JLH 11 (1966), 137-145.

430 Riedel, Johannes: **The Lutheran chorale, its basic traditions.** Minneapolis/Minn.: Augsburg 1967. 120 S.

431 Rudolph, Johanna: **Historische und utopische Züge in Händels »Messias«.** In: 08, 423-431.

432 Schütz: Adalbert: **Die Lieder Luthers zum Katechismus.** Evang. Unterweisung 22 (1967), 200-207.

433 Schütz, Adalbert: **Luthers Lieder aus dem Psalter.** Evang. Unterweisung 22 (1967), 153-158.

434 Schuhmacher, Gerhard: **Der beliebte, kritisierte und verbesserte Lobwasser-Psalter.** JLH 12 (1967), 70-88.

435 Sehling, Emil: **Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts.** Fortgeführt vom Institut für evangelisches Kirchenrecht der Evangelischen Kirche in Deutschland zu Göttingen. Bd. 14: **Kurpfalz.** TÜ: Mohr 1969. XX, 649 S.

436 Sessions, Kyle C.: **Hymns and School Music in the Reformation of German Towns.** Illinois State University Journal 31 (Normal/Ill. 1968), 21-31.

437 Simon, Matthias: **Die kirchlichen Verhältnisse in Neustadt a. d. Aisch im Jahre 1530.** ZBKG 36 (1967), 83-98.

438 Söhngen, Oskar: **Zwinglis Stellung zur Musik im Gottesdienst.** In: 06, 176-192.

439 Sommer, Ernst: **Das Gesangbuch von Valentin Babst, Leipzig 1545.** Eine kritische Betrachtung der Melodien. JLH 11 (1966), 146-161.

440 **Régi Magyar Költök Tára, XVII. század** (Sammlung altungarischer Dichter, 17. Jahrhundert). Bd. 1-2. 4. BP: Akadémiai Kiadó 1959, 1962, 1967. 678 S., 16 Taf.; 540 S., 12 Taf.; 720 S., 8 Taf. L".

441 Vajta, Vilmos: **Istentisztelet szekuláris korunkban** (Gottesdienst in unserem säkularen Zeitalter). LP 44 (1969), 86-96.

442 Valentin, Erich: **La Réforme et la musique.** PL 16 (1968), 188-197.

l) Katechismus und Schule

443 Dienst, Karl: **Evangelische Kinderlehre in Frankfurt am Main zwischen Orthodoxie und Pietismus.** JHKV 19 (1968), 189-206.

444 Dondorf, Ernst: **Der Beitrag der Reformation zur Bildung des Menschen.** Im Lichte der Reformation 11 (1969), 88-111.

445 Moog, Willy: **Geschichte der Pädagogik.** Bd. 2: **Die Pädagogik der Neuzeit von der Renaissance bis zum Ende des 17. Jahrhunderts.** 8. Aufl. Hrsg. von Franz-Josef Holtkemper. Ratingen: Henn 1967. VIII, 338 S. L 122-143.

446 Oiestad, Per Chr(istian): **Kristenlaere.** Bygd på Luthers lille katekismus (Christenlehre. Nach Luthers kleinem Katechismus). 2. Aufl. Bergen: Lunde 1966. 54 S. mit Abb.

447 Otte, Gilbert T.: **The Relevancy of Luther's Teaching to Education Today.** In: Archives in History. Minutes and Reports of the Ninth Archivists' and Historian's Conference, Concordia Historical Institute. Hrsg. von August R. Suelflow. StL: Department of Archives and History of The Lutheran Church - Missouri Synod 1967. 126 S.

448 Schmutzler, S(iegfried): **Glaube und Erziehung bei Martin Luther.** Die Christenlehre 20 (1967), 243-279.

448a Surkau, Hans Werner: **Luthers pädagogische Bedeutung.** In: 024, 110-125.

449 Thielicke, Helmut: **Der Glaube der Christen.** Unsere Welt vor Jesus Christus. 5. Aufl. GÜ: V&R 1965. 461 S.

m) Weitere Einzelprobleme

450 Althaus, Paul: **Forschungen zur evangelischen Gebetsliteratur.** Nachdruck der Ausgabe Gütersloh 1927. Hildesheim: Olms 1966. XII, 279 S.

451 Benkö, Stephan: **Mariologie in protestantischer und römisch-katholischer Sicht.** ThZ 24 (1968), 29-39.

452 Bertetto, Domenico: **La Madonna in Lutero.** Salesianum (Torino 1967), 694-700. = Bespr. von LuB 1968, Nr. 535.

453 Bertetto, Domenico: **La Madonna in Lutero in un'opera recente.** Divinitas 12 (Roma 1968), 612-617. = Bespr. von LuB 1968, Nr. 535.

454 Beyerhausen, Peter: **A vallások teológiájának kérdése a protestantizmusban** (Das Problem der Theologie der Religionen im Protestantismus). Übers. von László Pákozdy. ThSz 11 (1968), 215-222. L".

455 Elert, Werner: **Das Lachen in der Kirchengeschichte.** (1927). In: 05, 184-189.

456 **Hoffnung - marxistisch und christlich gesehen.** Aus einer Sendung des Süddeutschen Rundfunks Ostern 1967. Junge Kirche 28 (1967), 563-568.

457 Lohse, Bernhard: **Die Privatbeichte bei Luther.** KD 14 (1968), 207-228.

458 Ludolphy, Ingetraut: **Luther und die Diakonie.** Diakonie 4 (1967), 7-13.

459 Ludolphy, Ingetraut: **Die Unentbehrlichkeit der theologischen Arbeit für die Gemeinde.** In: 018, 149-158.

460 Mau, Rudolf: **Der Gedanke der Heilsnotwendigkeit bei Luther.** B: EVA 1968. 208 S. = Theol. Arbeiten 26.

461 Mauser, Ulrich: **Der junge Luther und die Häresie.** GU: GVH 1968. 164 S. = Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 184.

462 O'Meara, Thomas A.: **Mary in Protestant and Catholic Theology.** NY, LO: Sheed and Ward 1966. VII, 376 S.

463 Paulsen, Anna: **War Luther Marienverehrer?** EvK 2 (1969), 293. = Bespr. von LuB 1969, Nr. 500.

464 Schmidt, Kurt Dietrich: **Luther lehrt beten.** (1946). In: 020, 137-148.

465 Schulz, Frieder: **Die evangelischen Begräbnisgebete des 16. und 17. Jahrhunderts.** Forschungen zur Evangelischen Gebetsliteratur II. JLH 11 (1966), 1-44.

466 Tarvainen, Olavi: **Luther lohduttajana** (Luther als Tröster). TA 73 (1968), 394-403.

3 Beurteilung der Persönlichkeit und ihres Werkes Apologetik und Polemik

467 Aalders, W.: **Luther, de derde Elia** (Luther, der dritte Elia). Nijmegen 1968. 43 S.

468 Bartels, Karl Heinrich: **Luther und die verlorene deutsche Revolution.** Werkhefte 21 (1967), 205 -214. 234-248.

469 Baszkiewicz, Jan: **Historia doktryn polityczno-prawnych do końca XVII** (Geschichte der politisch-rechtlichen Doktrinen bis zum Ende des 17. Jh.). WZ: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1968. 292 S. L 238-244.

469a Benz, Ernst: **Die Bedeutung der Reformation für den Gesamtprotestantismus.** In: 024, 147-163.

469b Benz, Ernst: **Die Reformation in ökumenischer Sicht.** In: 024, 164-174.

470 Bockmann, Heinz: **Adams verbannter Sohn.** Rheinischer Merkur 22 (1967), 29 f.

471 Brandenburg, Albert: **Martin Luther heute - katholisch gesehen.** Frankfurter Allgemeine Zeitung (1967) Nr. 191, Beilage.

472 Brandenburg, Albert: **Luther Márton - mai katolikus szemmel** (Martin Luther heute - katholisch gesehen [ung.]). Mérleg 3 (W 1967), 361-365.

473 Brendler, Gerhard: **Reformation und Bauernkrieg als frühbürgerliche Revolution.** Geschichte und Staatsbürgerkunde 10 (1968), 206-216.

474 Brendler, Gerhard: **Frühbürgerliche Revolution und Tradition.** In: 08, 178-185.

475 Brinton, Henry: **The context of the Reformation.** LO: Hutchinson 1968. 188 S. = History of human society.

476 Congar, Yves M.-J. **Az egyház megújulása és a lutheri reformáció** (Die Erneuerung der Kirche und die lutherische Reformation). Mérleg 4 (W 1968), 313-325.

477 Dienst, Karl: **Evangelische Bewegung und Reformation.** Zu einer These Wilhelm Diehls. JHKV 19 (1968), 1-23.

478 Dienst, Karl: **Zum Gebrauch einer Metapher in der Kirchengeschichte.** JHKV 18 (1967), 1-49.

479 **Dokumente.** In: 019, 86-104.

480 Dolan, John Patrick: **History of Reformation.** A conciliatory assesment of opposite views. Eingel. von Jaroslav Pelikan. NY: New American Library; LO: New English Library 1967. 366 S. = Mentor-Omega books.

481 Erikson, Erik H.: **Einsicht und Verantwortung.** Die Rolle des Ethischen in der Psychoanalyse. S: Klett 1966. 227 S. L 184 f.

482 Fitzer, Gottfried: **Was Luther wirklich sagte.** W, M, ZH: Molden 1968. 208 S.

483 Hagen, Kenneth G.: **Changes in the Understanding of Luther.** The Development of the Young Luther. Theological Studies 29 (NY 1968), 472-496.

484 Hartmann, Horst: **Bürgerliche Tendenzen im deutschen Drama des 16. Jahrhunderts.** Potsdam 1965. 286 S. (MS). L". - Potsdam, hist.-phil. Habil. 1965.

485 Hauser, Arnold: **A művészet és az irodalom társadalomtörténete** (Sozialgeschichte der Kunst und Literatur). Übers. von Vera Nyilas und Jenö Széll. 2 Bde. BP: Akadémiai Kiadó 1968-1969. 404; 427 S. L".

486 Hillerbrand, Hans J.: **The Spread of the Reformation of the Sixteenth Century.** A Historical Case Study in the Transfer of Ideas. South Atlantic Quarterly 67 (Durham/N.C. 1968), 265-286.

487 Hirsch, Emanuel: **Luther und der deutsche Geist.** In: 01, 102-106.

488 Hofmann, Franz: **Die Reformation in Deutschland und ihre Bedeutung für die Geschichte der Erziehung und des pädagogischen Denkens.** Pädagogik 22 (1967), 932-938. L".

489 Hub, Rudolf: **Die frühbürgerliche Revolution in Deutschland in der Geschichtspropaganda der imperialistischen Bourgeoisie und der Arbeiterklasse 1917 und 1925.** In: 08, 129-168.

490 Hurstfield, Joel: **Introduction.** The frameworks of crisis. In: 07, 1-7.

491 Jedin, Hubert; Kasch, Wilhelm; Ritter, Gerhard: **Martin Luther.** Gestalt und Werk. Karlsruhe: Badenia 1967. 47 S. = Veröffentlichungen der Kath. Akademie der Erzdiözese Freiburg 7.

492 Jedin, Hubert: **Wandel des katholischen Lutherbildes.** Neue Zürcher Zeitung (1967) Nr. 4456-4458, Sonntagsausgabe.

493 Jetter, Werner: **Der Pluralismus in der Kirche - Reaktion oder Konzeption?** ThPr 1 (1966), 29-55. L".

494 Journet, Charles: **La Riforma protestante** (Die protestantische Reformation). Studi cattolici 81 (Roma 1967), 17-24; 82 (1968), 20-29.

495 Journet, Charles: **La Riforma protestante** (Die protestantische Reformation). Milano: Ares 1968. 62 S. = Collana Sagitta 10.

496 Keller, Joseph: **Die Vorbedingungen der Entstehung der Toleranz-Idee.** In: 08, 73-79.

497 Kortzfleisch, S(iegfried) von: **Kein Heldengedicht.** Martin Luther im Panorama seiner Zeit. Christ und Welt 20 (1967) Nr. 41, 41. = Bespr. LuB 1969, Nr. 157.

498 Krumwiede, Hans-Walter: **Die Reformation in Niedersachsen.** Politische, soziale und kirchlich-theologische Aspekte. JNKG 65 (1967), 7-26. L".

499 Loewenich, Walther von: **Das protestantische Lutherbild der Gegenwart.** Frankfurter Allgemeine Zeitung (1967) Nr. 179, Beilage.

500 Lohse, Bernhard: **Was heißt Reformation?** In: 014, 5-18.

501 **Mai Luther-képünk** (Unser heutiges Lutherbild). Mérleg 5 (W 1969), 163-177.

502 Meinhold, Peter: **Geschichte der kirchlichen Historiographie.** 2 Bde. M: Alber 1967. 533; 628 S.

503 Nürnberger, Richard: **Reformation - Säkularisierung.** Im Lichte der Reformation 11 (1969), 18-27.

504 Ordnnung, Carl: **Reformation und Revolution.** Beziehungen zwischen gesellschaftlicher Umwälzung und kirchlicher Erneuerung. In: 08, 300-306.

505 Pesch, Otto H.: **Wandlungen des Lutherbildes in katholischer Theologie.** Evang. Unterweisung 22 (1967), 145-152.

506 Petersen, Mark E.: **Welche Kirche hat Recht?** F: Westdeutsche Mission o. J. 20 S.

507 Pfürtner, Stephanus: **Reform und Reformation.** Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 13/14 (1966/67), 413-429; LR 17 (1967), 429-444.

508 Podskalsky, Gerhard: **Die Kritik der lutherischen Theologie in der griechischen Orthodoxie vom 16. Jahrhundert bis in unsere Zeit - ein geschichtlicher Überblick.** Cth 22 (1968), 193-206.

509 Pogačnik, Jože: **Stilprobleme im slowenischen Reformationsschrifttum.** In: 010, 90-110. L 106 f.

510 **A 450 éves reformáció** (450 Jahre Reformation). Mérleg 3 (W 1967), 291 f.

511 Refoulé, le R. P. F.: **Deux Réformes.** EThR 43 (1968), 77-85.

512 Rupp, Gordon: **Martin Luther und die Reformation.** Evang. Allianzblatt 70 (1967), 183-185.

513 Skydsgaard, Kristen E.: **Die Reformation als ökumenisches Ereignes.** In: 04, 9-20.

514 Spitz, Lewis W.: **Reformation und Humanität in der marxistischen Geschichtsschreibung.** LR 19 (1969), 159-178.

515 Stählin, Wilhelm: **Was wollte die Reformation?** Quatember 32 (1967/68), 146-151.

516 Steinmetz, Max: **Weltwirkung der Reformation.** In: 08, 7-56.

517 Stern, Leo: **Der geistesgeschichtliche und politische Standort der Reformation in Vergangenheit und Gegenwart.** Festvortrag aus Anlaß des 450. Jahrestages der Reformation. Halle: Martin-Luther-Universität 1967. 18 S. = Hallesche Universitätsreden.

518 Wirth, Günter: **Imperialistische Reformationsdeutung 1917 und 1967.** In: 08, 307-317.

519 Witte, Barthold C.: **Luthers deutsche Revolution.** liberal 9 (1967), 787 f.

520 Wolf, Ernst: **Was wollte Luther eigentlich?** Theologisches Jahrbuch 1968 (1968), 377-385.

521 Zeeden, Ernst-Walter: **Luther und die Reformation.** Eine geschichtliche Betrachtung zum Reformationstag. Oberrheinisches Pastoralblatt 68 (1967), 247-259.

522 Zeeden, Ernst-Walter: **Martin Luther in der Sicht der Jahrhunderte.** Orientierung 31 (1967), 205-209.

523 Zeeden, Ernst-Walter: **Reformation und Gegenreformation.** Oberrheinisches Pastoralblatt 68 (1967), 207-217.

4 Luthers Beziehungen zu früheren Strömungen, Gruppen, Persönlichkeiten und Ereignissen

524 Benrath, Gustav (Hrsg.): **Reformtheologen des 15. Jahrhunderts.** Johann Pupper von Goch, Johann Ruchrath von Wesel, Wessel Gansfort. GÜ: GVH 1968. 92 S. = Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 7.

525 Brantschen: **De servo oder de libero arbitrio?** Luther und Thomas im Gespräch. Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 13/14 (1966/67), 239-258.

526 Brandi, Karl: **Renaissance.** 2 Beiträge. Unv. Nachdruck. DA: WB 1967. 44 S.

527 Demmer, Dorothea: **Lutherus interpres.** Der theologische Neuansatz in seiner Römerbriefvorlesung unter besonderer Berücksichtigung Augustins. Witten: Luther 1968. 254 S. = Untersuchungen zur Kirchengeschichte 4.

528 Elert, Werner: **Innen und außen bei Tauler und Luther.** (1932). In: 05, 19-22.

529 Ferdigg, Marcus: **De vita, operibus et doctrina Joannis de Paltz O.E.S.A. † 1511.** Analecta Augustiniana 30 (Roma 1967), 210-321; 31 (1968), 155-318. - Auch als Sonderdruck.

530 Goeters, J. F. G.: **Johann Ruchrat von Wesel: Mittelalterlicher Ketzer oder Vorläufer der Reformation?** MEKGR 16 (1967), 184-191.

531 Grane, Leif: **Luthers Kritik an Thomas von Aquin in De captivitate Babylonica.** ZKG 80 (1969), 1-13.

532 Grane, Leif: **Gregor von Rimini und Luthers Leipziger Disputation.** Studia Theologica 22 (Oslo 1968), 29-49.

533 Hägglund, Bengt: **The Background of Luther's Doctrine of Justification in Late Medieval Theology.** Lutheran World 8 (HH 1961), 24-46.

534 **Handbuch der Kirchengeschichte.** Hrsg. von Hubert Jedin. Bd. 3 II: **Die mittelalterliche Kirche.** Vom Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. FR: Herder 1968. XXIX, 784 S. L".

535 Hay, Denys: **The background to the Reformation.** In: 07, 8-20.

536 Hoyer, Siegfried: **Häresien zwischen Hus und Luther.** Ein Beitrag zur ideologischen Vorbereitung der frühbürgerlichen Revolution in Deutschland. L 1966. 202, 92 Bl. (MS). - Leipzig, phil. Habil. 1966.

537 Junghans, Helmar: **Ockham im Lichte der neueren Forschung.** B: LVH 1968. 367 S. L 298-306. 317-325+". = Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums 21.

538 Lohse, Bernhard: **Luther und Paulus.** In: 014, 19-32.

539 Moeller, Bernd: **Scripture, Tradition and Sacrament in the Middle Ages and in Luther.** In: Holy Book and Holy Tradition. Hrsg. von F. F. Bruce and Ernest Gordon Rupp. Manchester: University 1968, 113-135.

540 Oberman, Heiko A.: **»Iustitia Christi« und »Iustitia Dei«.** Luther und die scholastischen Lehren von der Rechtfertigung. (1966). In: 01, 413-444.

541 Oberman, Heiko A.: **Von Ockham zu Luther - neueste Untersuchungen.** Theologisches Jahrbuch 1968 (1968), 368-376; 1969 (1969), 495-502.

542 Ottlyk, Ernö: **Luther Augustinusról** (Luther über Augustin). EÉ 33 (1968) Nr. 2.

543 Ozment, Steven E.: **Homo spiritualis.** A comparative study of the anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther (1509-16) in the context of their theological thought. Leiden: Brill 1969. X, 226 S. = Studies in medieval and reformation thought 6.

544 Petzold, Klaus-Wilhelm: **Motive und Impulse der Erziehung im Spätmittelalter und Reformation.** GÜ 1966. 215 S. (MS). L 136-195+". - Göttingen, theol. Diss. 1966.

545 Pfürtner, Stephanus: **Angoisse et certitude de notre salut.** Luther et St. Thomas au-delà des oppositions traditionelles (Luther und Thomas im Gespräch [franz.]). Übers. von Henri Rochais. P: du Centurion 1967. 125 S. = L'Église en son temps 13.

546 Post, R. R.: **The modern devotion.** Confrontation with Reformation and Humanism. Leiden: Brill 1968. XIV, 694 S. = Studies in Medieval and Reformation Thought 3. - Bespr.: Junghans, Helmar: LuJ 37 (1970), 120-124.

547 Post, Reinerus: **Die Kirche am Vorabend der Reformation.** Theologisches Jahrbuch 1969 (1969), 483-494.

548 Preus, James Samuel: **From Shadow to Promise.** Old Testament Interpretation from Augustine to the Young Luther. Cambridge/Mass.: Harvard University 1969. 301 S. - Bespr.: Junghans, Helmar: LuJ 37 (1970), 125-127.

549 Rückert, Hanns: **Die Reformation zwischen Mittelalter und Neuzeit.** Neue Zürcher Zeitung (1967) Nr. 4456-4458, Sonntagsausgabe.

550 Schwarz, Reinhard: **Vorgeschichte der reformatorischen Bußtheologie.** B: de Gruyter 1968. X, 349 S. = Arbeiten zur Kirchengeschichte 41.

551 Stacey, John: **John Wyclif and Reform.** Phil: Westminster 1964. 169 S.* - Bespr.: Benrath, Gustav Adolf: ARG 59 (1968), 106 f.

552 Stauffer, Richard: **Lefèvre d'Etaples, artisan ou spectateur de la Réforme.** BPF 113 (1967), 405-423.

553 Walther, D.: **Were the Albigenses and Waldenses Forerunners of the Reformation?** Andrew University Seminary Studies 6 (Berrien Springs/Mich. 1968), 178-202.

554 Wrede, Gösta: **Zur Frage des Gottesbegriffes bei Johannes Tauler.** Studia Theologica 23 (Oslo 1969), 1-40.

554a Zeller, Winfried: **Reformation und Mittelalter.** In: 024, 24-36.

555 Zschäbitz, Gerhard: **Gab es eine ideologische Krise vor der Reformation?** In: 08, 186-193.

5 Die Beziehungen zwischen Luther und gleichzeitigen Strömungen, Gruppen, Persönlichkeiten und Ereignissen

a) Allgemein

556 Abe, Horst Rudolf: **Die Stellung der Universität Erfurt zur beginnenden Reformation (1517-1521).** In: 08, 460-471.

557 **Acta Reformationis catholicae ecclesiam Germaniae concernentia saeculi XVI.** Die Reformverhandlungen des deutschen Episkopats von 1520 bis 1570. Bd. 3: **1538 bis 1548.** Teil 1. Hrsg. von Georg Pfeilschifter. Regensburg: Pustet 1968. XXIII, 546 S. L".

558 Alschner, Christian: **Auswirkungen der Reformation auf die sächsischen Bibliotheken.** In: 08, 449-452.

559 Augustijn, C(ornelis): **Allein das heilige Evangelium.** Het mandaat van het Reichsregiment 6 maart 1523. In: 02, 150-165.

560 Barge, Hermann: **Andreas Bodenstein von Karlstadt.** 2 Bde. Photomech. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1905. Nieuwkoop: de Graaf 1968. XII, 500; XI, 632 S.

561 Benrath, Gustav Adolf: **Heinrich Stoll (Stolo) aus Diebach (1489 bis 1557).** Pfarrer und Professor in Heidelberg. MEKGR 16 (1967), 273-285.

562 Benrath, Karl: **Bernardino Ochino von Siena.** Ein Beitrag zur Geschichte der Reformation. 3. Aufl. Photomech. Nachdruck der Ausgabe Braunschweig 1892. Nieuwkoop: de Graaf 1968. XII, 323 S. L".

563 Bernhofer-Pippert, Elsa: **Täuferische Denkweise und Lebensformen im Spiegel oberdeutscher Täuferverhöre.** Mit einem Vorwort von Ernst Walter Zeeden und bibliographischen Ergänzungen von Adrea Körsgen-Wiedeburg. MS: Aschendorff 1967. XIV, 180 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 96. - Freiburg, phil. Diss. 1956.

564 Beumer, Johannes: **Erasmus von Rotterdam.** Seine humanistischen Gegner in Italien. Theologie und Philosophie 44 (1969), 1-24.

565 Beumer, Johannes: **Studien zur Literaturgeschichte der Reformation. 1: Die Adressaten der Briefe Georg Witzels.** Theologie und Philosophie 43 (1968), 81-90.

566 Beumer, Johannes: **Zwei »Vermittlungstheologen« der Reformationszeit.** Theologie und Philosophie 43 (1968), 502-522.

567 Bosinski, Gerhard: **Das Schrifttum Joachim Slüters.** Rostock 1967. XII, 423 Bl. (MS). - Rostock, theol. Diss. 1967.

568 Boyer, Charles: **Luther et Erasmus.** Doctor Communis 22 (Roma 1969), 5-24.

569 Brandi, Karl: **Kaiser Karl V.** Werden und Schicksal einer Persönlichkeit und eines Weltreiches. Bd. 2: Quellen und Erörterungen. Unv. Nachdruck der Ausgabe München 1941. DA: WB 1967. 478 S.

570 Brecht, Martin: **Kritischer Spiritualismus aus den Anfangsjahren der Reformation.** ZKG 79 (1968), 363-374.

571 Brotschneider, H.: **Das Verhältnis von Luther und Müntzer in kirchengeschichtlicher Sicht.** Die Christenlehre 20 (1967), 279-289.

572 Budenbender, Helmut: **Franz von Sickingen 1481 -1523.** Marnheim/Pfalz: Budenbender 1965. 86 S. mit Abb., Titelb. L".

573 Büsser, Fritz: **Luther und die Reformation in der Schweiz.** Neue Zürcher Zeitung (1967) Nr. 4456-4458, Sonntagsausgabe.

574 Büsser, Fritz: **Zwinglis Werden.** Schweiz. Evang. Pressedienst (1969) Zwingli-Jubiläum 1969. 3 Bl.

575 Büsser, Fritz: **Das katholische Zwinglibild.** Von der Reformation bis zur Gegenwart. ZH, S: Zwingli 1968. X, 424 S.

576 Butte, Heinrich: **Geschichte Dresdens bis zur Reformationszeit.** Aus dem Nachlaß hrsg. von Herbert Wolf. Köln, Graz: Böhlau 1967. X, 309 S., mehr. Bl. Abb. L 177-180. 189-192+". = Mitteldeutsche Forschungen 54.

577 Coenen, Dorothea: **Die katholische Kirche am Niederrhein von der Reformation bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts.** Untersuchungen zur Geschichte der Konfessionsbildung im Bereich des Archidiakonats Xanten unter der klevischen und brandenburgischen Herrschaft. MS: Aschendorff 1967. XIV, 309 S. L". - Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 93. - Freiburg, phil. Diss. 1960.

578 (Cwojdrak, Günther): **Mit eingelegter Lanze.** Literarische Streitschriften von Hutten bis Mehring. L: Reclam 1968. 265 S. L 9-56+". = Reclams Universal-Bibliothek 383.

579 Donnert, Erich: **Reformationsbewegung und Anfänge des Protestantismus in Rußland.** In: 08, 330-366.

580 Dickens, A(rthur) G.: **The Reformation in England.** In: 07, 44-57.

581 Dickens, A(rthur) G.: **The English Reformation.** Durchges. Aufl. NY: Schocken 1968. XX, 374 S.*

582 Dopkewitsch, Helene: **Die Hochmeisterfrage und das Livland-Problem nach der Umwandlung des Ordenslandes Preußen in ein weltliches Herzogtum durch den Krakauer Vertrag vom April 1525.** Zeitschrift für Ostforschung 16 (1967), 201-254. L".

583 Dunsdorf, Edgars; Spekke, Arnolds: **Latvijas vésture 1500-1600** (Geschichte Lettlands 1500-1600). SH: Daugava 1964. 812 S., Abb., Skizzen, Ktn.* - Bespr.: Hehn, Jürgen von: Zeitschrift für Ostforschung 15 (1966), 750-754.

584 Engels, Wolfgang: **Das Gesetzesverständnis Calvins, vornehmlich nach seinen Kommentaren zu den Briefen des Paulus.** 2 Bde. GÜ 1967. 135; 60 Bl. (MS). - Göttingen, theol. Diss. 1967.

585 Entner, Heinz: **Helius Eobanus Hessus und die lutherische Reformation in Erfurt 1521-1525.** In: 08, 472-484.

586 Estes, James M.: **Church Order and the Christian Magistrate According to Johannes Brenz.** ARG 59 (1968), 5-24.

587 Eyt, Pierre: **Histoire et controverse antiluthérienne.** Dominique Soto. Bulletin de la littérature ecclésiastique 68 (Toulouse 1967), 81-106.

588 Franz, Günther: **Der deutsche Bauernkrieg.** Aktenband. 2. unv. Aufl. DA: WB 1968. 445 S.

589 Gdacjusz, Adam: **Wybór pism** (Auswahl aus den Schriften). Bearb. von Henryk Borek und Jan Zaremba. WZ: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1969. 458 S. L 81 f+". = Instytut Śląski w Opolu. Biblioteka Pisarzy Śląskich A 2.

590 Gebhardt, Georg: **Die Stellung des Erasmus von Rotterdam zur römischen Kirche.** Marburg: Edel 1966. 440 S. L 34-43+".

591 Geldner, Ferdinand: **Eingemalte und eingepreßte Wappen-Exlibris.** Ein Beitrag zur Geschichte der Bibliophilie im 15. und 16. Jahrhundert. AGB 8 (1967), 1-24. L 24.

592 Gerrish, B(rian) A.: **John Calvin on Luther.** In: 023, 67-96.

593 Gollob, Hedwig: **Bischof Friedrich Nausea (1496 -1552).** Probleme der Gegenreformation. 2. erw. Aufl. Nieuwkoop: de Graaf 1967. 160 S. L".

594 Gorbach, Josef: **Papst und Kirchengeschichte mit wertvoller Papstbilder-Beigabe.** Innsbruck: Wagner 1963. IX, 340 S. L 229-237. 271.

595 Gundermann, Iselin: **Untersuchungen zum Gebetsbüchlein der Herzogin Dorothea von Preußen.** Köln: Westdeutscher Verlag 1966. 95 S., 24 Taf. = Wissenschaftliche Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen 36.

596 Hammann, Gustav: **Bartholomeus Francfordinus Pannonius, Simon Grynäus in Ungarn.** Ein Beitrag über den Humanismus und die Anfänge der Reformation in Ungarn. Zeitschrift für Ostforschung 14 (1965), 228-242.

597 Hammann, Gustav: **Magister Nicolaus von Sabinov.** Ein Beitrag über den Humanismus und die frühe Reformation in der Slowakei. Zeitschrift für Ostforschung 16 (1967), 25-44.

598 Hammer, Wilhelm: **Die Melanchthonforschung im Wandel der Jahrhunderte.** Ein beschreibendes Verzeichnis. Bd. 2: 1800-1965. GÜ: GVH 1968. 997 S. = Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 36.

599 Heer, Friedrich: **Gottes erste Liebe.** 2000 Jahre Judentum und Christentum. Genesis des österreichischen Katholiken Adolf Hitler. M: Bechtle 1967. 740 S. L 181-188+".

600 Heintze, Horst: **Die radikale Reformation der italienischen Protestanten.** In: 08, 391-398.

601 Heutger, Nicolaus: **Evangelische und simultane Stifter in Westfalen unter besonderer Berücksichtigung des Stiftes Börstel im Landkreis Bersenbrück.** Mit einem Vorwort von Marie Luise Freifrau von der Goltz und einem Anhang: Zu Luthers Stellung zum Klosterwesen nach 1521. Hildesheim: Lax 1968. XII, 168 S., mehr. Bl. Abb. L 13-24. 115-163+".

602 Holborn, Hajo: **Ulrich von Hutten.** GÜ: V&R 1968. 200 S. = Kleine Vandenhoeck-Reihe 266.

603 Hoyer, Siegfried: **Die Spuren der Hussitenbewegung in der frühbürgerlichen Revolution in Deutschland.** In: 08, 194-204.

604 Ivinskis, Z.: **Die Entwicklung der Reformation in Litauen bis zum Erscheinen der Jesuiten.** Forschungen zur osteuropäischen Geschichte 12 (1967), 7-45.

605 Jones, Rosemary Devonshire: **Erasmus and Luther.** NY, LO: Oxford University 1968. 96 S., 12 Taf. Abb. Faksimile. = Clarendon biographies.

606 Juhász, István: **A reformáció kora a romániai protestáns egházak kialakulásában** (Die Reformationszeit in der Geschichte der protestantischen Kirchen in Rumänien). RSz 61 (1968), 23-42.

607 Kamcke, A.: **Die Reformation und die Medizin.** Zeitschrift für ärztliche Fortbildung 56 (1967), 759-763.

608 Kardos, Tibor: **Az óriás és a hire** (Der Gigant und sein Ruf. Das halbtausendjährige Jubiläum der Geburt Machiavellis). Magyar Nemzet 25 (BP 1969) Nr. 101.

608a Kawerau, Peter: **Die Reformation in Ost- und Südosteuropa.** In: 024, 48-56.

609 Kissling, Hans Joachim: **Einiges über den türkischen Hintergrund zur Zeit der slowenischen Reformation.** In: 010, 50-64.

610 Klaus, Bernhard: **Soziale Herkunft und theologische Bildung lutherischer Pfarrer der reformatorischen Frühzeit.** ZKG 80 (1969), 22-49.

611 Knepper, Joseph: **Jakob Wimpfeling (1450-1528).** Sein Leben und seine Werke. Nach den Quellen dargest. Nachdruck der Ausgabe Freiburg 1902. Nieuwkoop: de Graaf 1965. XX, 375 S. L 315-319+".

612 Koch, Herbert: **Geschichte der Stadt Jena.** S: Fischer 1966. 394 S., 30 Abb. L".

613 Koenigsberger, H. G.: **Reformation and social revolution.** In: 07, 83-94.

614 Kohls, Ernst-Wilhelm: **Herzog Albrecht von Preußen.** LM 7 (1968), 613-615.

615 Kohls, Ernst-Wilhelm: **Die Durchdringung von Humanismus und Reformation im Denken des Nürnberger Ratsschreibers Lazarus Spengler.** ZBKG 36 (1967), 13-25.

616 **Kościoł w Polsce.** Średniowiecze (Die Kirche in Polen. Mittelalter). Hrsg. von Jerzy Kłoczowski. Bd. 1. Kraków: Znak 1968. 678 S. L 575-577. = Studia nad historią kościoła katolickiego w Polsce.

617 Kramm, Heinrich: **Deutsche Bibliotheken unter dem Einfluß von Humanismus und Reformation.** Ein Beitrag zur deutschen Bildungsgeschichte. Nachdruck der Ausgabe 1938. Nendeln/Liechtenstein: Kraus; Wiesbaden: Harrassowitz 1968. XXIV, 304 S. L". = Centralblatt für Bibliothekswesen Beiheft 70.

618 Krauss, Samuel: **Luther und die Juden.** In: Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich. Mit einer Einführung hrsg. von Kurt Wilhelm. Bd. 1. TÜ: Mohr 1967, 309-314.

619 Krolzig, Günter: **Kirchen und Ämter im Kirchenkreis Belzig auf Grund der Kirchen- und Schulvisitationen Luthers 1530 und 1534.** JBrKG 43 (1968), 7-30.

620 Küttler, Wolfgang: **Sozialer Inhalt und politische Triebkräfte der Reformation im Ostbaltikum.** In: 08, 367-376.

621 Kuhles, Joachim: **Zur ideologischen Differenzierung der reformatorischen Bewegung im Ostbaltikum.** In: 08, 377-390.

622 Laemmer, Hugo: **Die vortridentinisch-katholische Theologie des Reformations-Zeitalters.** Aus den Quellen dargestellt. Nachdruck der Ausgabe von 1858. F: Minerva 1966. XIV, 353 S.

623 Locher, Gottfried W.: **Grundzüge der Theologie Huldrych Zwinglis im Vergleich mit derjenigen Martin Luthers und Johannes Calvins.** Ein Überblick. ZH: Berichthausen 1968. 96 S.

624 Lohse, Bernhard: **Luther und Erasmus.** In: 014, 47-60.

625 Looß, Sigrid: **Butzer und Capito in ihrem Verhältnis zu Bauernkrieg und Täufertum.** In: 08, 226-232.

626 Lucke, Hartmut: **La controverse entre Martin Luther et Jacques Latomus.** Genève 1965. IV, III, 222 Bl. (MS). - Genève, theol. Diss. 1965.

627 Luz, Pierre de: **Histoire des Papes.** 2 Bde. Roanne: Horvath 1960. 421; 493 S. L 1, 339-376.

628 McNair, Philip: **Peter Martyr in Italy.** An Anatomy of Apostasy. Oxford: Clarendon; LO: Oxford University 1967. XXII, 325 S., 1 Taf.*

629 Maurer, Wilhelm: **Die Zeit der Reformation.** In: Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Bd. 1. Hrsg. von Karl Heinrich Rengstorf und Siegfried von Kortzfleisch. S: Klett 1968, 363-452 S.

630 Maurer, Wilhelm: **Zur Entstehung und Textgeschichte der Schwabacher Artikel.** In: 06, 134-151.

631 Mecenseffy, Grete: **Evangelische Lehrer an der Universität Wien.** Graz, W, Köln: Böhlau 1967. 274 S., 16 Taf. mit 32 Abb. L 15 f.

632 Michalko, Ján: **Die Bedeutung Luthers im südosteuropäischen Raum.** In: 04, 64-83.

633 Mühlpfordt, Günter: **Der frühe Luther als Autorität der Radikalen.** Zum Luther-Erbe des »linken Flügels«. In: 08, 205-225.

634 Müller-Blessing, Inge Brigitte: **Johannes Dantiscus von Höfen.** Ein Diplomat und Bischof zwischen Humanismus und Reformation (1485-1548). Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands 31/32 (1967/68), 59-238. - Hamburg, phil. Diss. 1959.

635 Müntzer, Thomas: **Schriften und Briefe.** Kritische Gesamtausgabe. Unter Mitarbeit von Paul Kirn hrsg. von Günther Franz. GÜ: GVH 1968. 591 S. = Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 33.

636 Murner, Thomas: **An den großmächtigsten und durchlauchtigsten Adel deutscher Nation.** 1520. Hrsg. von Ernst Voss. Unv. Nachdruck. Halle: Niemeyer 1968. IV, 57 S., 1 Faksimile. = Flugschriften aus der Reformationszeit 13 = Neudrucke deutscher Literaturwerke 153.

637 Nadolski, Bronisław: **Ze studiów nad życiem literackim i kulturą umysłową na Pomorzu w XVI i XVII wieku** (Aus den Studien zum literarischen und kulturellen Leben in Pommern im 16. und 17. Jahrhundert). Wroclaw: Zaklad Narodowy im Ossolińskich 1968. 239 S. L 130-132+".

638 Negwer, Joseph: **Konrad Wimpina.** Ein katholischer Theologe aus der Reformationszeit. Nachdruck der Ausgabe Breslau 1909. Nieuwkoop: de Graaf 1967. XVIII, 269 S.

639 Nowak, Zbigniew: **Literackie natarcie kontrreformacji na ks. Samuela Dambrowskiego** (Der literarische Angriff der Gegenreformation gegen Pfarrer Samuel Dambrowski). Odrodzenie i Reformacja w Polsce 13 (WZ 1968), 115-143. L".

640 Oberdorffer, Kurt: **Die Reformation in Böhmen und das späte Hussitentum.** Bohemia 6 (1965), 123-145.

641 Pasierb, Janusz: **Erazm nasz współczesny** (Erasmus unser Zeitgenosse). Znak 19 (Kraków 1967), 1566-1573. L".

642 Pfennigmann, Josef: **Reformation und Gegenreformation.** In: Bayerische Symphonie. Bd. 1: **Land und Volk.** Hrsg. von Herbert Schindler. M: Bruckmann 1967, 258-323.

643 Pósfay, György: **A reformáció Magyarországon** (Die Reformation in Ungarn). Ut 11 (1967) Nr. 10.

644 **Quellen zur Geschichte der Täufer.** Bd. 12: **Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter. 2.** Mit Benutzung der von Lydia Müller ges. Texte hrsg. von Robert Friedmann. GÜ: GVH 1967. XVI, 318 S. L". - Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 34.

645 **Die Reformation im Ordensland Preußen 1523/24.** Predigten, Traktate und Kirchenordnungen. Eingel. und hrsg. von Robert Stupperich. Ulm: Unser Weg 1966. 130 S. L". = Quellenhefte zur ostdeutschen und osteuropäischen Kirchengeschichte 6.

646 Reinerth, Karl: **Des Kronstädter Magisters Valentin Wagner Wittenberger Studium.** ARG 59 (1968), 25-41.

647 Renato, Camillo: **Opere.** Documenti e testimonianze (Werke. Dokumente und Zeugnisse). Hrsg. von Antonio Rotondò. Firenze: Sansoni; Chicago: Newberry 1968. 354 S. L".

648 Rich, Arthur: **Zwingli als sozialpolitischer Denker.** Zw 13 (1969), 67-89. L".

649 Riggenbach, Bernhard: **Johann Eberlin von Günzburg und sein Reformprogramm.** Ein Beitrag zur Geschichte des 16. Jahrhunderts. Nachdruck der Ausgabe Tübingen 1874. Nieuwkoop: de Graaf 1967. IV, 290 S.

650 Rischar, Klaus: **Johannes Eck auf dem Reichstag zu Augsburg 1530.** MS: Aschendorff 1968. XXVI, 142 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 97.

651 Rüsch, Ernst Gerhard: **Zwinglis Verhältnis zu Luther.** Schweiz. Evang. Pressedienst (1969) Zwingli-Jubiläum 1969. 4 Bl.

652 Saria, Balduin: **Die slowenische Reformation und ihre Bedeutung für die kulturelle Entwicklung der Slowenen.** In: 010, 23-49. L".

653 Schirrmacher, Friedrich Wilhelm (Hrsg.): **Briefe und Acten zu der Geschichte des Religionsgespräches zu Marburg 1529 und des Reichstages zu Augsburg 1530.** Nach der Handschrift des Joh. Aurifaber nebst den Berichten der Gesandten aus Frankfurt a. M. und den Regesten zur Geschichte dieses Reichstages. Photomech. Nachdruck der Ausgabe Gotha 1876. Amsterdam: Gruner 1968. XXIII, 575 S.

654 Schmidt, Gustav Lebrecht: **Justus Menius, der Reformator Thüringens.** 2., unv. Aufl. Photomech. Nachdruck der Ausgabe Gotha 1867. Nieuwkoop: de Graaf 1968. VI, 304 S.

655 Schmidt, Kurt Dietrich: **Die konfessionelle Gestaltung Deutschlands.** Nichttheologische Faktoren bei Separation und kirchlichen Zusammenschlüssen. (1952). In: 020, 190-208.

656 Schmidt, Kurt Dietrich: **Ignatius von Loyola.** (1956). In: 020, 68-76.

657 Schmidt, Kurt Dietrich: **Katholische Reformation oder Gegenreformation.** (1956). In: 020, 77-86.

658 Schmidt-Clausing, Fritz: **Das Corpus Juris Canonici als reformatorisches Mittel Zwinglis.** ZKG 80 (1969), 14-21.

659 Schmidt-Clausing, Fritz: **Die Entdeckung des echten Zwingli.** ThLZ 93 (1968), 169-172.

660 Secret, F.: **Notes sur Egidio da Viterbo.** Augustinina (Heverlee-Louvain 1968), 134-150.

661 Seebaß, Gottfried: **Die Reformation in Nürnberg.** Nürnberger Mitteilungen 55 (1967/68), 252-270.

662 Seebaß, Gottfried: **Das reformatorische Werk des Andreas Osiander.** Nürnberg: Verein für bayerische Kirchengeschichte 1967. XXII, 308 S., 8 S. Abb., Titelb. = Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns 44. - Erlangen-Nürnberg, theol. Diss. 1965. - Selbstanzeige: ThLZ 92 (1967), 465 f.

663 Seidlmayer- Michael: **Wege und Wandlungen des Humanismus.** Studien zu seinen politischen, ethischen, religiösen Problemen. Mit einem Gedenkwort von Hans Barion. GÖ: V&R 1965. 307 S. L".

664 Serczyk, Jerzy: **Ze studiów nad związkami naukowymi Gdańska z Wittenbergą w XVII wieku** (Aus den Studien zu wissenschaftlichen Verbindungen von Gdańsk mit Wittenberg im 17. Jahrhundert). Zeszyty naukowe uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika w Toruniu 24 (Toruń 1967), 93-111. L". = Nauki humanistyczno-społeczne. Historia 3.

665 Sessions, Kyle C.: **Reformation and Authority - the Meaning of the Peasants' Revolt.** NY: D. C. Heath 1968. 107 S.

666 Simon, Matthias: **Wie kam Osiander nach Nürnberg?** ZBKG 36 (1967), 1-7.

667 Stempel, Walter: **Einführung in die Kirchengeschichte Wesels - Stadt des Konvents.** MEKGR 17 (1968), 1-27.

668 Stupperich, Robert: **Die Reformation im Weserraum.** In: Kunst und Kultur im Weserraum 800-1600. Ausstellung des Landes Nordrhein-Westfalen. Bd. 1: **Beiträge zur Geschichte und Kunst.** Corvey 1966, 257-271.

669 Stupperich, Robert: **Zur Geschichte des Superintendentenamtes der Stadt Lüneburg (1531-1540).** Briefwechsel der Stadt mit Urbanus Rhegius, Hermann Bonnus, Paul vom Rode und Herzog Barnim von Pommern. JNKG 65 (1967), 117-141.

670 Surtz, Edward: **The Works and Days of John Fisher.** An Introduction to the Position of St. John Fisher (1469-1535), Bishop of Rochester, in the English Renaissance and the Reformation. Cambridge/Mass.: Harvard University 1967. XVII, 572 S.*

671 Székely, György: **Einige Fragen der Reformation in der Schweiz.** In: 08, 88-103.

672 Thadden, Rudolf von: **Calvin und der Fortgang der Reformation im Reich.** HZ 208 (1969), 1-23.

673 Trebs, Herbert: **Lutherische Reformation und östliche Orthodoxie.** Die Stimme der Orthodoxie (1967) Heft 10, 45-48; 11, 51-58.

674 **Der rote Uli vom Großmünster.** Zum 450jährigen Gedenken an Zwinglis Reformation in Zürich. EvK 2 (1969), 64-69.

675 Ullmann, Ernst: **Die Reformation im Spiegel der bildenden Kunst, vornehmlich am Beispiel Albrecht Dürers.** In: 08, 438-448.

676 Ulshöfer, Kuno: **Hern Peter Herolts, caplons zu Enslingen, bekantnus und antwort seines christlichen glaubens.** BlWKG 66/67 (1966/67), 18-26.

677 **Urkundenbuch zu der Geschichte des Reichstages zu Augsburg im Jahre 1530.** Nach den Originalen und nach gleichzeitigen Handschriften hrsg. von Karl Eduard Förstemann. 2 Bde. Hildesheim: Olms 1966. XIV, 560; XII, 876 S. L".

678 Varsik, Branislav: **Die Hussiten und die Reformation in der Slowakei.** In: 08, 80-87.

679 Vercruysse, Jos: **Huldrich Zwingli.** Soldenier van Christus. De Spectator (Antwerpen 1969) 1-2 februari, 2 f.

680 Verheijen, Luc M. J.: **Le jeune Luther et Jacobus Wimpheling.** Un mise au point. Augustiniana 17 (Heverlee-Louvain 1967), 329-332.

681 Vogler, Günter: **Reformation und Volksbewegung.** Ein Forschungsproblem. In: 08, 251-262.

682 Voigt, G(ottfried): **Luther und Kopernikus.** Die Christenlehre 20 (1967), 289-292.

683 Volz, Hans: **Hessen und die Reformation in Göttingen.** JHKV 19 (1968), 25-56. L".

684 Volz, Hans: **Der Humanist Tileman Conradi aus Göttingen.** Ein Beitrag zum Thema: Humanismus und Reformation. JNKG 65 (1967), 76-116.

685 Volz, Hans: **Die Reformation in Göttingen.** Göttinger Jahrbuch 15 (1967), 49-71.

686 Volz, Hans: **Woher stammt die Kirchenlied-Dichterin Elisabeth Cruciger?** JLH 11 (1966), 163-165.

687 Voßberg, Herbert: **Luther rät Reißenbusch zur Heirat.** Aufstieg und Untergang der Antoniter in Deutschland. Ein reformationsgeschichtlicher Beitrag. B: EVA 1968. 219 S., mehr. Bl. Abb.

688 Wagner, Oskar: **Reformation in Schlesien.** Ein Beitrag zur deutschen Kirchen- und Geistesgeschichte. Hrsg. in Zusammenarbeit mit dem Ortskirchenausschuß Hannover. Leer: Rautenberg 1967. 29 S.

689 Wandersleb, Martin: **Luthertum und Bilderfrage im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel und in der Stadt Braunschweig im Reformationsjahrhundert.** JNKG 66 (1968), 18-20.

690 Williams, George Huntston: **Sanctification in the Testimony of Several So-Called Schwärmer.** The Mennonite Quarterly Review 42 (Goshen/Ind. 1968), 5-25.

691 Wolf, Ernst: **Reformatorische Botschaft und Humanismus.** In: 04, 181-199.

692 Wollgast, Siegfried: **Einige Bemerkungen zur Bedeutung und Stellung Sebastian Francks.** In: 08, 271-286. L 279 f.

693 Wollgast, S(iegfried): **Zur Friedensidee in der Reformation.** Deutsche Zeitschrift für Philosophie 15 (1967), 1354-1369.

694 Zaremba, Jan: **Recepcja polskiej literatury renesansowej u pisarzy śląskich ośrodka kluczborsko-byczyńskiego w XVII wieku** (Die Aufnahme der polnischen Renaissanceliteratur bei den schlesischen Schriftstellern der Zentren Kluczbork und Byczyna im 17. Jahrhundert). In: Studia nad piśmiennictwem śląskim. Katowice: Wyższa Szkoła Pedagogiczna »Prace naukowe WSP« 1967, 9-28. L". = Zeszyty naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Katowicach 40.

694a Zeller, Winfried: **Die Reformation in Hessen.** In: 024, 37-47.

695 Związek, Jan: **Mikołaj z Wilkowiecka i jego działalność kaznodziejskoliteracka** (Mikołaj aus Wilkowiecko und seine Tätigkeit als Prediger und Schriftsteller). Studia historyczne 1 (Lublin 1968), 9-105. L".

b) Mitarbeiter und Freunde

696 Burmeister, Karl Heinz: **Der Vorarlberger Reformationstheologe Bartholomäus Bernhardi.** Montfort 19 (1967), 218-235.

697 Bornkamm, Heinrich: **Kurfürst Friedrich der Weise.** Neue Zürcher Zeitung (1967) Nr. 4456-4458, Sonntagsausgabe.

698 Szerdahelyi, Pál: **Bölcs Frigyes** (Friedrich der Weise). EÉ 33 (1968) Nr. 21.

699 Burckhardt, Carl J.: **Luther und Karl V.** Neue Zürcher Zeitung (1967) Nr. 4456-4458, Sonntagsausgabe.

700 Haendler, Klaus: **Wort und Glaube bei Melanchthon.** Eine Untersuchung über die Voraussetzungen und Grundlagen des melanchthonischen Kirchenbegriffes. GÜ: GVH 1968. 591 S. L". = Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 37.

701 Maurer, Wilhelm: **Der junge Melanchthon.** Zwischen Humanismus und Reformation. Bd. 2: **Der Theologe.** GÜ: V&R 1969. 617 S.

702 Mühlenberg, Ekkehard: **Humanistisches Bildungsprogramm und reformatorische Lehre beim jungen Melanchthon.** ZThK 65 (1968), 451-444.

703 Schaich-Klose, Wiebke: **D. Hieronymus Schürpf.** Leben und Werk des Wittenberger Reformationsjuristen 1481-1554. St. Gallen: Fehr 1967. 84 S. 4 Bildtaf. - Tübingen, rechts- und wirtschaftswiss. Diss. 1967. - Bespr.: Kisch, Guido: ZSRG 85 (1968), 468-470.

704 Steinmetz, David Curtis: **Misericordia Dei.** The theology of Johannes von Staupitz in its late medieval setting. Leiden: Brill 1968. X, 198 S. = Studies in medieval and reformation thought 4.

6 Luthers Wirkung auf spätere Strömungen, Gruppen, Persönlichkeiten und Ereignisse

705 Aalen, Leiv: **Die Theologie des jungen Zinzendorf.** B: LVH 1966. 416 S. L″. = Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums 16.

706 Adams, James Luther: **Paul Tillich on Luther.** In: 023, 304-334.

707 Ahrbeck-Wothge, Rosemarie: **Luther und Melanchthon im Werke Wilhelm Diltheys.** Ein Beitrag zur Philosophie der Krise. WZ Halle-Wittenberg 18 (1969), 87-98.

708 Anderson, Charles S.: **Robert Barnes on Luther.** In: 023, 35-66.

709 Bachmann, E. Theodore: **Walther, Schaff, and Krauth on Luther.** In: 023, 187-230.

710 Bartha, Tibor (Hrsg.): **A Második Helvét Hitvallás Magyarországon és Mésliusz életmüve** (Das Zweite Helvetische Bekenntnis in Ungarn und das Lebenswerk von [Peter] Méliusz). BP: A Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya 1967. 532 S., 8 Taf. L″.

711 Beyreuther, Erich: **Kirche in Bewegung.** Geschichte der Evangelisation und Volksmission. B: Christl. Zeitschriftenverlag 1968. 301 S. L″. = Studien für Evangelisation und Volksmission 7.

712 Bunyan, John: **Überreiche Gnade für der Sünder Größesten** (Grace abounding on the chief of sinners [deutsch]). Übers. und erläutert von Emanuel Hirsch. B: Die Spur 1966. 184 S. L″. - Bespr.: Bodenstein, Walter: LM 8 (1968), 383 f.

713 Clebsch, William A.: **The Elizabethans on Luther.** In: 023, 97-120.

714 Clifford, A. Bernd: **Der Lutherbrief in Kleists »Michael Kohlhaas«.** Zeitschrift für Deutsche Philologie 86 (1967), 627-634.

714a Dammann, Ernst: **Die Lutherischen Kirchen Afrikas.** In: 024, 133-146.

715 **Documents of Lutheran Unity in America.** Hrsg. von Richard A. Wolf. Phil: Fortress 1966. 672 S.*

716 Doerne, Martin: **Theologie und Kirchenregiment.** Eine Studie zu Schleiermachers praktischer Theologie. NZSTh 10 (1968), 360-386. L 374.

717 Doreux, Gey: **Luther et Rousseau.** Vorwort von Roger Bodart. Bruxelles: Houyoux 1966. 281 S.

718 Ebeling, Gerhard: **Dietrich Bonhoeffer.** (1958). In: 016, 294-299.

719 Eisenberg, Karl: **August Vilmar und die lutherische Kirche in Hessen.** LBl 20 (1968), 67-75.

720 Elert, Werner: **Die Bedeutung der Augsburgischen Konfession im theologischen Denken und in der geistesgeschichtlichen Entwicklung.** (1930). In: 05, 97-112.

721 Elert, Werner: **Das Erstarrungsgesetz des Protestantismus.** (1925), In: 05, 76-87.

722 Flaskamp, Franz: **Herders Bücherkauf zu Lemgo.** Ein Beitrag zur Geschichte der Bibliotheca Herderiana. JNKG 65 (1967), 218-235. L″.

723 Florey, Gerhard: **Bischöfe, Ketzer, Emigranten.** Der Protestantismus im Lande Salzburg von seinen Anfängen bis zur Gegenwart. Graz, W, Köln: Böhlau 1967. 328 S., 12 Abb. L″.

724 Gerrish, B(rian) A.: **The Reformation and the Rise of Modern Science.** In: The Impact of the Church upon its Culture. Essays in Divinity II. Hrsg. von Jerald C. Brauer. Chicago: University of Chicago 1968, 231-265.

725 Händel, Fred: **»Es kömmt eben nicht auf äußere Pracht an«.** Frühere Reformationsfeiern in Hof. Kulturwart 13 (1967), 214-216.

726 Hafenscher, Károly: **A lelkiismeret szabadsága** (Die Gewissensfreiheit). LP 43 (1968), 549-552.

727 Heckel, Martin: **Staat und Kirche.** Nach den Lehren der evangelischen Juristen Deutschlands in der 1. Hälfte des 17. Jahrhunderts. M: Claudius 1968. XXI, 265 S. = Jus ecclesiasticum 6.

728 Hertrampf, Hans-Dieter: **Der kursächsische Oberhofprediger Matthias Höe von Höenegg.** Seine Theologie, Polemik und Kirchenpolitik. L 1967. 274 Bl. (MS). - Leipzig, theol. Diss. 1967.

729 Hirsch, Emanuel, **Holls Lutherbuch.** (1921). In: 01, 96-101.

730 Holl, Karl: **Briefwechsel mit Adolf von Harnack.** Hrsg. von Heinrich Karpp. TU: Mohr 1966. VIII, 94 S. L″.

731 Holl, Karl: **Martin Luther on Luther.** (Luthers Urteile über sich selbst [engl.]). Übers. von H. C. E. Midelfort. In: 023, 9-34.

732 Hopf, Friedrich Wilhelm: **August Vilmar und die lutherische Kirche seiner Zeit.** LBl 20 (1968), 47-66.

733 Imre, Lajos: **A II. Helvét Hitvallás ökumenikus jellege** (Das ökumenische Gepräge des Zweiten Helvetischen Bekenntnisses). RSz 60 (1967), 33-38. L′.

734 Jacobs, Manfred: **Der Kirchenbegriff Johann Gerhards.** HH 1958. XI, 438 S. (MS). L 18-61+″. - Hamburg, theol. Diss. 1958.

735 Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: **Gestalten und Typen des Neuluthertums.** Beiträge zur Erforschung des Neokonfessionalismus im 19. Jahrhundert. GU: GVH 1968. 288 S.

736 Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: **Der Weg der evangelischen Kirche vom 19. zum 20. Jahrhundert.** GU: GVH 1968. 244 S. L 148-156+". = Evang. Enzyklopädie 19/20.

737 Koenker, Ernest B.: **Søren Kierkegaard on Luther.** In: 023, 231-252.

738 Kooiman, W(illem) J(an): **Philippus Nicolai contra Petrus Plancius in de strijd om de ubiquitas corporis Christi** (Philipp Nicolai gegen Petrus Plancius in dem Streit um die Ubiquität des corpus Christi). In: 02, 232-266.

739 Kowalska, Halina: **Działalność reformatorska Jana Łaskiego w Polsce 1556-1560** (Die reformatorische Tätigkeit Jan Laskis in Polen 1556-1560). Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1969. 174 S. L".

740 Kuhr, Georg: **Löhe's Briefe an Herrn und Frau Helferich aus den Jahren 1831-1848.** ZBKG 36 (1967), 108-210. L".

741 Lamberti, Majorie: **Lutheran Orthodoxy and the Beginning of Conservative Party Organization in Prussia.** ChH 37 (1968), 439-453.

742 Meier, Kurt: **Kirche und Judentum.** Die Haltung der evangelischen Kirche zur Judenpolitik des Dritten Reiches. Halle: Niemeyer 1968. 153 S. L 127-148+".

743 Meyer, Carl S.: **Some Aspects of the Observance of the Reformation Quadricentennial by America's Lutherans.** Concordia Historical Institute Quarterly 41 (1968), 16-20.

744 Meyer, Carl S.: **Inter-Lutheran Relations.** A Bibliographical Study. CThM 39 (1968), 722-726.

745 Neuser, Wilhelm H.: **Hardenberg und Melanchthon.** Der Hardenbergische Streit (1554-1560). JNKG 65 (1967), 142-186.

746 Nielsen, Ernest D.: **N. F. S. Grundtvig on Luther.** In: 023, 159-186.

747 Nordhues, Paul: **Bemerkungen zum Kirchenbegriff des Louis de Thomassin (1619-1695).** In: 015, 418-429.

748 Nowak, Zbiegniew: **Kontrreformacyjna satyra obyczajowa w Polsce XVII wieku** (Gegenreformatorische Sittensatire im Polen des 17. Jahrhunderts). Gdańsk Towarzystwo Naukowe 1968. 480 S. L 123-132+". = Gdańskie Towarzystwo Naukowe 9.

749 Nyman, Helge: **Die Beichte im Luthertum des 17. und 18. Jahrhunderts.** ZW 38 (1967), 736-747.

750 Ott, Günther: **Ernst Moritz Arndt.** Religion, Christentum und Kirche in der Entwicklung des deutschen Publizisten und Patrioten. Bonn: Röhrscheid; Düsseldorf: EPV in Rheinland 1966. 388 S. = Veröffentlichungen des Stadtarchivs Bonn 2. Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte 22.

751 Overduin, Daniel Ch.: **Hermann Friedrich Kohlbrügge »... ein reformierter Hyperlutheraner ...«.** LThJ 2 (1968), 128-138.

752 Pältz, Eberhard H.: **Zur Eigenart des Spiritualismus Jacob Boehmes.** In: 021, 251-261.

753 Pelikan, Jaroslav: **Adolf von Harnack on Luther.** In: 023, 253-274.

754 Penzel, Klaus: **Ernst Troeltsch on Luther.** In: 023, 275-303.

755 Peschke, Erhard: **Das Lutherverständnis August Hermann Franckes.** ThLZ 94 (1969), 81-90.

756 Raab, Heribert: **»De negotio hannoveriano religionis«.** Die Reunionsbemühungen des Bischofs Christoph de Rojas y Spinola im Urteil des Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels. In: 015, 395-417. L 411. 417.

757 Redeker, Martin: **Friedrich Schleiermacher.** B: de Gruyter 1968. 320 S. L". = Sammlung Göschen 1177/1177a.

758 Sass, Hans Martin: **Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach.** International review of social history 12 (Amsterdam 1967), 108-119.

759 Schäfer, Walter: **Eberhard von Holle, Bischof und Reformator.** Verden: Lührs & Röver 1967. 192 S. L". = JNKG 65 (1967) Beiheft.

760 Schäfer, Walter: **Eberhard von Holle und die Reformation.** Vortrag. Verden: Schäfer 1967. 8 S.

761 Schattenmann, Paul: **Orthodoxie und Pietismus.** Ein Beitrag zum gegenwärtigen Stand der Forschung. ZBKG 36 (1967), 106-108.

762 Scheible, Heinz: **Die Entstehung der Magdeburger Zenturien.** Ein Beitrag zur Geschichte der historiographischen Methode. GU: GVH 1966. 78 S. L 15-17+". = Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 183.

763 Schieckel, Harald: **Benedict I. Carpzov (1565-1624) und die Juristen unter seinen Nachkommen.** Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abt. 83 (1966), 310-322.

764 Schmidt, Martin: **Zinzendorf und die Confessio Augustana.** ThLZ 93 (1968), 801-824.

765 Schüffler, Joachim: **Johannes Janssen im Spiegel der Kritik.** Ein Beitrag zur Reformationsgeschichtsschreibung des ausgehenden 19. Jahrhunderts. Jena 1967. 256 Bl. (MS). - Jena, theol. Diss. 1967.

766 Schütte, Hans Walter: **Die Ausscheidung der Lehre vom Zorn Gottes in der Theologie Schleiermachers und Ritschls.** NZSTh 10 (1968), 387-397.

767 Seeling, Werner: **Bibliographie der Werke Michael Breitschwerts von Echternach.** MEKGR 16 (1967), 209-212.

768 Spitz, Lewis William: **Life in two worlds.** Biography of William Sihler. StL, LO: Concordia 1968. 199 S.

769 Stopp, Friedrich: **Der religiös-polemische Einblattdruck »Ecclesia Militans« (1569).** Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 39 (1965), 588-638.

770 Tillich, Paul: **Gesammelte Werke.** Hrsg. von Renate Albrecht. Bd. 2-7. 9-10. S: EVW 1959-1968. 380; 239; 209; 267; 228; 277; 400; 329 S. L".

771 Tökés, István: **Bullinger Henrick élete és szolgálata** (Heinrich Bullinger's Leben und Dienst). RSz 60 (1967), 8-22. L".

772 Williams, George Huntston: **Joseph Priestly on Luther.** In: 023, 121-158.

773 Wittram, Reinhard: **Stationen des Reformationsgedenkens.** PTh 38 (1967), 798-813.

774 Wrede, Gösta: **1517-1521.** Kring en opublicarad Lutherundersökning av Einar Billing (Um eine ungedruckte Lutheruntersuchung von Einar Billing). STK 44 (1968), 236-246.

7 Luthers Gestalt und Lehre in der Gegenwart

775 Appel, André: **Luther aktuell.** LM 8 (1969), 2.

775a Beckmann, Heinz: **Adams verbannter Sohn.** Rheinischer Merkur 22 (1967) Nr. 43, 29 f.

776 Beckmann, Heinz: **Reformation nicht mehr in Erbpacht.** Stürmischer Applaus in Wien. Umgekehrte Fronten bei interkonfessionellen Feiern. Rheinischer Merkur 22 (1967) Nr. 45, 19.

777 Beckmann, Heinz: **Reformationsjubiläum - aber wie?** Statt Veranstaltungen und Gedenkmünzen ein Tag der Kirche. Rheinischer Merkur 22 (1967) Nr. 5, 19.

778 **Lutherisches Bekenntnis im oekumenischen Horizont.** Referate auf den Arbeitstagungen 1966. Hrsg. vom Lutherischen Kirchenamt. B: LVH 1967. 112 S. = Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands 3, 1966.

779 Benczur, Lázlo: **Az új eszmélkedés ideje** (Die Zeit der Neubesinnung). LP 43 (1968), 556-560.

780 Bienert, Wolfgang A.: **Gedanken zum Reformationsfest.** Caracas 1967. 39 S.

781 Bloth, Hugo Gerhard: **Aktuelles Lutherstudium 1967.** Evang. Unterweisung 22 (1967), 193-199.

782 Bornkamm, Heinrich: **450 Jahre Reformation.** Frankfurter Allgemeine Zeitung (1967) Nr. 251, Beilage.

783 Bornkamm, Heinrich: **Die Reformation und ihr Auftrag heute.** GÖ: V&R 1968. 24 S. = Bensheimer Hefte 38. - Bespr.: Grote, Heiner: MD 19 (1968), 92.

784 Bouttier, Michel: **Notes Finales.** EThR 43 (1968), 112-123.

785 Brandenburg, Albert: **Martin Luther heute.** Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen und Köln 19 (1967), 322-328. 354 f; 20 (1968), 2-5.

786 Brandenburg, Albert: **Maria in der evangelischen Theologie der Gegenwart.** PB: Bonifatius 1965. 164 S.* = Konfessionskundliche Schriften des Johannes-Adam-Möhler-Instituts 6. - Bespr.: Nitzschke, K.: MD 17 (1966), 20.

787 Brandenburg, Albert: **Der ökumenische Theologe Eduard Stakemeier.** Cth 23 (1969), 331-343.

788 **Offener Briefwechsel Prof. Sasse - Bischof Dietzfelbinger.** LM 7 (1968), 510-517.

789 Brunner, Peter: **Die Reformation Martin Luthers als kritische Frage an die Zukunft der Christenheit.** In: 013, 60-83.

790 Brunner, Peter: **Réforme ou réformation** (Reform oder Reformation [franz.]). PL 16 (1968), 3-10.

791 Buchrucker, Arnim-Ernst: **Luthers 95 Thesen von 1517 im ökumenischen Zeitalter.** LBl 20 (1968), 108-114.

792 Del Viso, Perez: **Ecumenismo.** A proposito de recientes publicaciones. Stromata 23 (San Miguel 1967), 329-364.

793 Dienst, Karl: **Zur marxistischen Reformations- und Aufklärungsinterpretation.** Mitteilungsblatt des Evang. Pfarrervereins Hessen und Nassau 16 (1967), 3-8.

794 Ebneter, Albert: **Luthers Uranliegen und das II. Vatikanum.** Orientierung 31 (1967), 241-244. 252 f.

795 Ebneter, Albert: **Luthers Uranliegen und das II. Vatikanum.** Informationsdienst der Ökumenischen Arbeitsstelle Leipzig (Dezember 1967) Nr. 2, 2-14.

796 **Exposição e Declaração Conjunte dos representantes da Igreja Luterana da América do Norte, da Igreja Luterana Sínodo de Missouri e do Sínodo de Igrejas Evangélicas Luteranas a suas respectivas Corporações Eclesiásticas** (Darlegung und gemeinsame Erklärung der Vertreter der Lutherischen Kirche von Nordamerika, der Lutherischen Kirche der Missourisynode und der Synode der Evangelisch-lutherischen Kirchen an ihre jeweiligen kirchlichen Körperschaften). Übers. von G. Thomé. II 29 (1968), 1-35. L".

797 Fischer, Hermann: **Christlicher Glaube und Geschichte.** Voraussetzungen und Folgen der Theologie Friedrich Gogartens. MZ 1964. 252 S. L 67-72+". - Mainz, evang.-theol. Habil. 1964.

798 Frenzel, Herta: **Das Wort und die Wörter.** Modell für einen Gemeindeabend. In: 019, 149-155.

799 Gherardini, Brunero: **Nel 450° anniversario della Riforma.** Commemorazione (Zum 450jährigen Reformationsjubiläum. Gedenkfeier). Divinitas 12 (Roma 1968), 783-800.

800 Greifenstein, Hermann: **Zur Frage der praxis pietatis der römisch-katholischen und der evangelisch-lutherischen Kirche.** Oecumenica 3 (1968), 248-299.

801 Hebart, Siegfried: **Luther and the World of Today.** LThJ 1 (1967), 55-64.

802 Hohmeier, Friedebert: **Luthers Frage nach dem gnädigen Gott und die Gegenwart.** Der evang. Erzieher 19 (1967), 377-381.

803 Huber, John George: **Theses of Ecumenical Truth and Heresy.** CThM 40 (1969), 294-299.

804 Ihlenfeld, Kurt: **Angst vor Luther?** Im Lichte der Reformation 11 (1969), 53-75.

805 Iserloh, Erwin: **Ökumenismus, Begegnung der Konfessionen.** Wege zueinander. Kevelaer: Butzon & Bercker 1967. 29 S. = Entscheidung 53.

806 Ittel, Wolfgang: **Die Behandlung des Katholizismus in der Evangelischen Unterweisung.** EvD 39 (1968), 131-150.

807 Jänicke, Johannes: **Unter der guten Botschaft.** Predigt über Matthäus 5,6 am 31. Oktober 1967 in der Schloßkirche zu Wittenberg. In: 04, 200-204.

808 Kleine, Erwin: **Luthers Teufel ist ebenso schwarz.** Reformation und Ökumene in der Freien Reichsstadt Augsburg. Rheinischer Merkur 22 (1967) Nr. 24, 19.

809 Krause, Gerhard: **Zur Frage interkonfessioneller Gebetsgottesdienste.** ThPr 1 (1966), 248-261.

810 Krumwiede, Hans-Walter: **Evangelische Tradition der Kirche in der Gegenwart.** JNKG 66 (1968), 241-251.

811 Kühn, Ulrich: **Ist Luther Anlaß zum Wandel des katholischen Selbstverständnisses?** Zur jüngsten Phase katholischer Bemühung um Luther. ThLZ 93 (1968), 881-898.

812 Künneth, Walter: **Martin Luther und die Krise des Protestantismus.** Die Welt (1967) Nr. 252, 3.

812a Lau, Franz: **Die Bedeutung Luthers für Theologie und Kirche unserer Zeit.** Der Sonntag 22 (1967) Nr. 49.

813 Lell, Joachim: **Der »alte« Luther und das »neue« Rom.** Im Lichte der Reformation 11 (1968), 112-129.

814 Lell, Joachim: **Reformation - Evangelische Selbstbesinnung.** In: 019, 7-18.

815 Lescrauwaet, Josephus Franciscus: **Reformatorische Kirchentypen.** Theologisches Jahrbuch 1967 (1967), 179-195.

816 Lloyd-Jones, David Martyn: **Luther and his message for today.** Address delivered at the conference of the British Evangelical Council in Westminster Chapel, London, on 1st November 1967. LO: Evangelical Press 1968. 30 S.

817 Lochman, Jan Milič: **Nedokončená reformace** (Unvollendete Reformation) KR 35 (1968), 173-180.

818 Loewenich, Walther von: **A jelenkori protestáns Luther-kép** (Das protestantische Lutherbild der Gegenwart [ung.]). Mérleg 3 (W 1967), 355-361.

819 **Martin Luther. 450 Jahre Reformation.** Bad Godesberg: Inter Nationes 1967. 179 S. mit Abb., Titelb.

820 **Martin Luther** [engl.]. 450th anniversary of the reformation. Bad Godesberg: Inter Nationes 1967. 167 S. mit Abb., Titelb.

821 **Martin Luther** [franz.] 450 ans de réforme. Bad Godesberg: Inter Nationes 1967. 132 S. mit Abb., Titelb.

822 Martensen, H.: **Luthers ökumenische Bedeutung heute.** Lübeckische Blätter 127 (1967), 274-277. 295-297.

823 Meinhold, P(eter): **Luthers ökumenische Bedeutung.** Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 18 (1967), 577-589.

824 Montgomery, John Warwick: **Crisis in Lutheran Theology.** The validity and relevance of historic Lutheranism versus its contemporary rivals. An anthology. Bd. 2. Grand Rapids/Mich.: Baker 1967. 194 S.*

825 Mülhaupt, Erwin: **Immerwährende Reformation?** Im Lichte der Reformation 11 (1969), 5-17.

826 Mülhaupt, Erwin: **Was wollen wir am 31. Oktober 1967 feiern?** In: 022, 11-22.

827 Niehus, L.: **»Jahr des Glaubens« 1967 und 450 Jahre Reformation.** Doppelter Anlaß christlicher Neubesinnung. Kath. Frauenbildung 68 (1967), 577-586.

828 Noth, Gottfried: **Gott macht alles heil.** Predigt über Matthäus 5,6 am 31. Oktober 1967 in der Stadtkirche zu Wittenberg. In: 04, 205-208.

829 O., N.: **Aufhebung des Bannes.** Grundsätzliche Bereitschaft Roms - haben die Lutheraner eine Chance vertan? Rheinischer Merkur 22 (1967) Nr. 44, 19.

830 Oberman, Heiko A.: **Roms erste Antwort auf Luthers 95 Thesen.** Bemerkungen zum 450. Jahrestag der Reformation. Orientierung 31 (1967), 231-233.

831 Osborn, Ronald E.: **The Significance of the Reformation for the Contemporary.** A Protestant View. Encounter 29 (Indianapolis/Ind. 1968), 14-24.

832 Otto, Gert: **Eine neue Reformation?** EvD 39 (1968), 110-120.

833 Pannenberg, Wolfhart: **Reformation zwischen gestern und morgen.** GU: GVH 1969. 29 S. = Aspekte moderner Theologie 7.

834 Pauck, Wilhelm: **The Heritage of the Reformation.** Durchges. und erw. Aufl. NY: Oxford University 1968. 399 S.

835 Peters, Albrecht: **Rechtfertigung - heute.** Lu 39 (1968), 49-59.

836 Pfürtner, Stephanus: **Réforme et réformation** (Reform und Reformation [franz.]). PL 16 (1968), 11-26.

837 Poellot, D. E.: **Life, New Life.** Studies in the Commemoration of the Lutheran Reformation. River Forest/Ill.: Concordia 1968.

838 Rasch, Ernst: **Lutheraner als Nachhut.** Unzeitgemäßer Abendmahlsstreit in der Evangelischen Kirche. Christ und Welt 22 (1969) Nr. 4.

839 **Die Reformation als Erbe und Auftrag.** Aus den Wegweisungen der Generalsynode der Reformierten Kirche in Ungarn. B: Union 1967. 36 S. = Hefte aus Burgscheidungen 163.

840 **Reformation und Gegenwart.** Vorträge und Vorlesungen von Mitgliedern der Theologischen Fakultät Marburg zum 450. Jubiläum der Reformation. Hrsg. von Hans Graß und Werner Georg Kümmel. Marburg: Elwert 1968. VI, 174 S. = Marburger theol. Studien 6.

841 **Reformation nach 450 Jahren.** Hrsg. von P. G. Eberlein. Lorch/ Württ.: Weber 1967. 16 S. = Bericht von der Kirche (1967) Nr. 3.

842 **Reformation und Reformationsjubiläum nach kommunistischem Verständnis.** Pfaffenhofen/Ilm: Ilmgau 1967. 55 S. = Die Orientierung 1967, Beiheft 4.

843 **Reformationsjubiläum 1967.** Herder-Korrespondenz 21 (1967), 564-566.

844 Ricca, P.; Tourn, G.: **Le 95 tesi di Lutero e la cristianità del nostro tempo** (Die 95 Thesen Luthers und die Christenheit unserer Zeit). Torino: Claudiana 1968. 48 S.

845 Ringshausen, G.: **Zur Bedeutung der Reformation für die Gegenwart.** Der evang. Erzieher 19 (1967), 381-386.

846 Runia, Klaas: **The Importance of the Reformation for the discussion between the Churches.** Geelong/Victoria, Australia: Geelong Associated Printers o. J. (1967/68). 16 S. L".

847 Samson-Himmelstjerna, Gisela von: **Beurteilung von Schülerleistungen im Religionsunterricht.** ThPr 1 (1966), 273-282.

848 Sasse, Hermann: **Offener Brief.** LBl 20 (1968), 76-87.

849 Sasse, Hermann: **Confessional Churches in the Ecumenical Movement.** LThJ 2 (1968), 63-87. L".

850 Sasse, Hermann: **Erasmus, Luther and Modern Christendom.** The Reformed Theological Journal 27 (East Kew/Melbourne 1968), 41-52.

851 Sasse, Hermann: **The ecumenical significance of the Reformation.** LThJ 1 (1967), 65-74.

852 Schering, Ernst: **Reformationsjubiläum.** Der evang. Erzieher 19 (1967), 297-301.

853 Schmidt, Walter: **Was Martin Luther wirklich sagte.** Gibt es eine Brücke von der Reformation ins 20. Jahrhundert? Christ und Welt 21 (1968) Nr. 44, 28.

854 Schweitzer, Eduard: **Az irásmagyarázat a tudomány és a hit között** (Die Schrifterklärung zwischen Wissenschaft und Glaube). LP 43 (1968), 334-344. L".

855 Sherwood, Polycarp: **The Significance of the Reformation for the Contemporary Church.** A Catholic View. Encounter 29 (Indianapolis/Ind. 1968), 25-31.

856 Skydsgaard, K(risten) E.: **Die Reformation als ökumenisches Ereignis.** Informationsdienst der Ökumenischen Arbeitsstelle Leipzig (Dezember 1967) Nr. 2, 15-25.

856a Skydsgaard, Kristen: **Reformacja jako ekumeniczne wydarzenie** (Die Reformation als ökumenisches Ereignis [pol.]). Posłannictwo 38 (WZ 1968) Nr. 3, 16-22.

857 Stauffer, Richard: **Die Entdeckung Luthers im Katholizismus** (Luther as seen by catholics [deutsch]). Die Entwicklung der katholischen Lutherforschung seit 1904 bis zu Vatikan II. Übers. von Klaus Völlmin. ZH: EVZ 1968. 124 S. = Theol. Studien 96.

858 Steck, Karl Gerhard: **Die Frage Martin Luthers.** Die Autorität der Freiheit 3 (1967), 635-645.

859 Steck, Karl Gerhard: **Warum noch Reformationsfeiern?** Luthers Fragen im zwanzigsten Jahrhundert. Christ und Welt 20 (1967) Nr. 12, 16.

860 Steinmetz, Max: **Zum 450. Jahrestag der Reformation.** Einheit 22 (1967), 1079-1089.

861 Stubbe, Heinrich: **Lutheraner am Scheideweg.** Die Augsburger Generalsynode und die Schatten der Unpopularität. Christ und Welt 22 (1969) Nr. 19, 24.

862 Sucker, Wolfgang: **Die Konfession ist nicht das letzte.** Nicht Reformationsjubiläum, sondern Reformation. Christ und Welt 20 (1967) Nr. 43, 12 f.

863 Sucker, Wolfgang: **Zum 450. Jahrestag der Reformation.** Im Lichte der Reformation 11 (1969), 76-87.

864 Tokuzen, Yoshikadzu: **Luther in Japan.** Lu 39 (1968), 85-89.

865 Underberg, Irenaeus: **Martin Luther einholen?** Rheinischer Merkur 22 (1967) Nr. 43, 29 f.

866 Vajta, Vilmos: **Örök reformáció** (Ewige Reformation). Ut 11 (1967) Nr. 10.

867 Vinay, Valdo: **Die ökumenische Bedeutung der Reformation.** Im Lichte der Reformation 11 (1968), 39-52.

868 W., K.: **Na jubileijních reformačních oslavách ve Wittenberku** (Zur Reformationsjubelfeier in Wittenberg). PrL 21 (1968) Nr. 1, 4 f.

869 W., K.: **Vpřed k Lutherovi!** (Vorwärts zu Luther!). PrL 21 (1968) Nr. 1, 7.

870 Wantuła, Andrzej: **Luter a my** (Luther und wir). Kalendarz Ewangelicki 82 (WZ 1969), 59-71.

871 Warth, Martim C.: **A Menseagem da Reforma para o Século XX** (Die Botschaft der Reformation für das 20. Jahrhundert). IL 29 (1968), 143 -164.

872 Wolf, E(rnst): **Rückblick auf das Reformationsjubiläum.** EvTh 28 (1968), 609-612.

873 Wolter, Gerhard: **Zur Haltung der KPD und SPD zu den humanistischen Traditionen des deutschen Volkes.** In: 08, 169-177.

874 Zahrnt, H(einz): **450 Jahre nach dem Beginn der Reformation.** Was ist geblieben von Martin Luther? Die Zeit 22 (1967), 32.

8 Varia, Allotria, Kuriosa

875 Görnandt, Walter: **Die Lutherfahrt.** Ill. von Hans Wiegandt. 2. verb. Aufl. B: EVA 1968. 63 S.

876 Herrig, Hans: **Luther.** Ein kirchliches Festspiel zur Feier des 400jährigen Geburtstages Martin Luthers in Worms. 28. Aufl. B: Herrig (um 1883). 82 S. = Micro card. Louisville/Ky.: FCM 1964/ 5197. 1 Kt.

877 Muhs, Felix: **Hunger nach Gottes Wort.** In: 019, 156-159.

878 Razum, Hannes: **»Der arme Mann Luther«.** Lu 39 (1968), 90 f.

879 **Christian Rode als Martin Luther.** rtv (1968) 20. Oktober.

880 Rougemont, Denis de: **Dramatic personages** (Les personnes du drame [engl.]). Goethe, Kierkegaard, Luther, Calvin, Kafka, Gide, T. E. Lawrence. Übers. von Richard Howard. NY: Holt, Rinehart & Winston 1964. XIV, 170 S.

881 Vajta, Vilmos: **Mosoly a roncsok felett** (Lächeln über den Trümmern [Luther in den Romanen von C. Virgil Gheorghie]). Ut 12 (1968) Nr. 7 f.

882 Valentin, Gerhard: **Große Ursache - kleine Wirkung.** In: 019, 155 f.

C FORSCHUNGSBERICHTE, SAMMELBESPRECHUNGEN

883 **Anzeigen und Nachrichten.** Reformation und Gegenreformation (1500-1648). Zeitschriftenschau von Bernd Moeller und Rudolf Reinhardt. HZ 206 (1968), 765-771; 207 (1968), 457-465. 736-747.

884 Beintker, Horst: **Calwer Luther-Ausgabe.** ThLZ 94 (1969), 128-133.

885 Bellot, Josef; Blendinger, Friedrich: **Ausstellung Reformation in Augsburg 1517-1555.** 16. Juni bis 30. Juli 1967. Katalog. Augsburg: Schwarzbeck 1967. 2 Bl.

886 Bethge, Hans-Gebhard: **Tradition und Situation.** Lutherakademie 1968 in Görlitz. Evang. Pfarrerblatt 10 (1968), 294-298.

887 **Internationale Bibliographie zur Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart.** Unter Leitung und Gesamtredaktion von G. Albrecht und G. Dahlke. Bd. 1: **Von den Anfängen bis 1789.** B: Volk und Wissen 1969. 1045 S. L 847-853.

888 **Bibliographie Gottfried Holtz.** Zusammengest. von Sabine Pauli. ThLZ 94 (1969), 153-158.

889 **Bibliographie Kurt Dietrich Schmidt.** Zusammengest. von Helga Mietzsch. In: 020, 326-334.

890 **Bibliographie Ernst Sommerlath.** Zusammengest. von Martin Petzold. ThLZ 94 (1969), 75 f.

891 **Bibliographie Wolfgang Sucker.** Zusammengest. von Jörg-Rainer Teetzen. MD 20 (1969), 16-18.

892 **Bibliographie Helmut Thielicke.** In: 011, 307-325.

893 Dickens, A(rthur) G.: **Some Firstfruits of the Luther-Anniversary.** The journal of ecclesiastical history 18 (LO 1967), 233-235.

894 Düfel, Hans: **Bericht über Reformationsausstellungen im Gedächtnisjahr 1967 in Berlin - Coburg - Nürnberg.** Lu 39 (1968), 92-94.

895 Finsler, Georg: **Zwingli-Bibliographie.** Verzeichnis der gedruckten Schriften von und über Ulrich Zwingli. Photomech. Nachdruck der Ausgabe Zürich 1897. Nieuwkoop: de Graaf 1968. XI, 187 S.

896 Fugier, Huguette: **Les recherches actuelles sur Luther.** RHPhR 47 (1967), 261-277.

897 Gonnet, Giovanni: **Il Simposio Internazionale sulla Riforma cèca e la Riforme del secolo XVI** (Internationales Symposium über die tschechische Reformation und die Reformationen des 16. Jahrhunderts). Rivista de Storia e Letteratura Religiosa 4 (Firenze 1968), 203-210. L".

898 **Modern European History 1494-1788.** Hrsg. von Alun Davies. LO: Historical Association 1967. 39 S.* = Helps for Students of History 68.

899 Lechicki, Czesław: **Trzy polskie książki o Lutrze** (Drei polnische Bücher über Luther). Znak 20 (Kraków 1968) Nr. 167, 673-679.

900 Lau, Franz: **Luther und die Welt der Reformation.** Lu 36 (1969), 93-132.

901 Lau, Franz: **Der Stand der Lutherforschung heute.** In: 04, 35-63.

902 Lienhard, Marc: **Les recherches actuelles sur Luther.** Remarques sur un congrès: Järvenpää, Finnlande, 11-16 aout 1966. RHPhR 47 (1967), 261-272.

903 Ludolphy, Ingetraut: **Der literarische Ertrag des Reformationsjubiläums in der Deutschen Demokratischen Republik.** Lu 39 (1968), 60-75.

904 **Luther-Bibliographie 1969.** Bearb. von Franz Lau und Helmar Junghans. LuJ 36 (1969), 133-176.

905 Mincer, Franciszek: **Najnowsze prace o Lutrze** (Die neuesten polnischen Veröffentlichungen über Luther). Więź 11/12 (WZ 1968), 207-214.

906 Moeller, Bernd: **Zur Reformationsgeschichte.** Verkündigung und Forschung 13 (1968), 65-95.

907 Mumm, Reinhard; Wendebourg, Ernst-Wilhelm: **Bericht über die 20. Sitzung des Theologischen Konvents Augsburgischen Bekenntnisses am 29. und 30. September 1964 in Berlin.** In: 018, 163-168.

908 Ochman, Jerzy: **Cztery najnowsze prace o Lutrze** (Vier ganz neue Bücher über Luther). Euhemer 2 (WZ 1968), 120-123.

909 **Protest des Gewissens.** 450 Jahre Reformation. Forum-Dokumentation. Ausstellungskatalog. B: Evang. Forum 1967.

910 **450 Jahre Reformation.** Ausstellung in Lüneburg und Celle. Lüneburg, 3. September - 15. Oktober 1967. Celle, 29. Oktober - 26. November 1967. Katalog. Celle: Bomann-Museum; Lüneburg: Museum für das Fürstentum Lüneburg 1967. 22 S.

911 Scheible, Hans; Erbe, Michael: **Zeitschriftenschau.** ARG 59 (1968), 65-99. 212-239. L 69-72. 216 f+".

912 Spitz, Lewis W.: **The Lutheran Reformation in American Historiography.** In: The Maturing of American Lutheranism. Hrsg. von H. T. Neve und B. A. Johnson. Minneapolis/Min.: Augsburg (1968), 93-123.

913 Spunar, Pavel: **Mezinárodní symposion o české reformaci a reformacích 16. stol. v Liblicích 24.-26. 10. 1967** (Internationales Symposion von der tschechischen Reformation und von den Reformationen des 16. Jh. in Liblice b. Mělník am 24.-26. Oktober 1967). LF 91 (1968), 219 f.

914 Vercruysse, Jos: **Kroniek van het Lutheronderzoek** (Chronik der Lutherforschung). Bijdragen 30 (Nijmegen 1969), 184-200.

915 **Verzeichnis der Veröffentlichungen von Fritz Blanke 1960-1967.** Zusammengest. von Ulrich Gäbler. Zw 12 (1963/68), 677-682.

916 Vogler, Günter: **Publikationen zum 450. Jahrestag der Reformation aus Verlagen der DDR.** Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 17 (1969), 348-354.

917 **Von der Freiheit eines Christenmenschen.** Kunstwerke und Dokumente aus den Jahrhunderten der Reformation. Reformationsausstellung 1967 in Berlin. Hrsg. von Klaus Popitz. Ausstellungskatalog. B: Hessling 1967. 173 S. mit Abb., 1 Titelb.

918 Wandersleb, Martin: **Erbe und Auftrag der Reformation.** 4 Jahrhunderte luth. Landeskirche in Braunschweig. Ausstellung 3. September - 31. Oktober 1968. Katalog. Braunschweig: Städtisches Museum 1968. 87 S. mit Abb., Titelb.

919 Wollgast, Siegfried: **Literatur zur Reformation.** Der Bibliothekar 21 (1967), 1185-1191.

920 Wolter, Hans: **Probleme reformationsgeschichtlicher Forschung.** Theologie und Philosophie 43 (1968), 562-568.

Nachträgliche Besprechungen

LuB 1961

374 Für Kirche und Recht.
Liermann, Hans: ZEvKR 14 (1968/69), 197-204.

LuB 1964

173 Lieberg, Hellmut.
Sanders, Wilm: US 23 (1968), 199-203.

LuB 1965

79 Strohl, Henri.
dos Santos, Martinho Lutero: Simpósio 1 (São Paulo 1968), 75-78.

212 Modalsli, Ole.
Ludolphy, Ingetraut: ThLZ 93 (1968), 442 f.

243 Neubauer, Reinhard.
Lange, Dietz: ThLZ 93 (1968), 198-201.

LuB 1966

04 Das Erbe der Reformation in katholischer Sicht.
Steck, K(arl) G(erhard): ThLZ 93 (1968), 202-204.

14 Tschirch, Fritz.
Kunstmann, John G.: ARG 59 (1968), 117 f.

141 Ebeling, Gerhard.
Rupp, Gordon: The Journal of Theological Studies 20 (Oxford 1969), 347 f.

547 Peschke, Erhard.
Říčan, Rudolf: KR 35 (1968) Theologická příloha, 94.

670 Iwand, Hans Joachim.
Søe, N(iels) H(ansen): ThLZ 93 (1968), 211-213.

LuB 1967

31 Luther, Martin.
Folkemer, Carl W.: ARG 59 (1968), 114.

32 Luther, Martin.
Sessions, Kyle C.: ARG 59 (1968), 114 f.

129 Fagerberg, Holsten.
Dantine, Wilhelm: LR 19 (1969), 247 f.

211 Greschat, Martin.
Fraenkel, P(eter): ARG 59 (1968), 118-121.

281 Bluhm, Heinz S.
Kunstmann, John G.: ARG 59 (1968), 115-117.

688 Schramm, Gottfried.
Mühlpfort, Günter: DLZ 90 (1969), 430-433.

LuB 1968

06 Merkle, Sebastian.
Franzen, A(ugust): ARG 59 (1968), 100-102.

08 Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther.
Brecht, Martin: ZKG 80 (1969), 116-118.

014 Vierhundertfünfzig Jahre lutherische Reformation.
Delius, Hans-Ulrich: DLZ 90 (1969), 156-160.

018 Geist und Geschichte der Reformation.
Krumwiede, H(ans-) W(alter): JNKG 65 (1967), 295-298.
Subilia, Vittorio: Pro 23 (1968), 233-235.

2 Benzing, Josef.
Baring, Georg: ThZ 23 (1967), 223-226.

32 Luther, Martin.
Brecht, Martin: ZKG 80 (1969), 114 f.

33 Luther, Martin.
Preus, Herman A.: ARG 59 (1968), 252-254.

103 Lau, Franz.
Mincer, Franciszek: Sobótka 22 (Wrocław 1968) Heft 1, 281-283.

114 Bornkamm, Heinrich.
Hennig, G(erhard): ZKG 80 (1969), 115 f.
Wolgast, Eike: ThLZ 93 (1968), 365 f.

116a Honselmann, Klemens.
Volz, Hans: ThLZ 93 (1968), 272-276.

117 Iserloh, Erwin.
Volz, Hans: ARG 59 (1968), 255-260; ThLZ 93 (1968), 272-276.

135 Voßberg, Herbert.
Rogge, Joachim: ThLZ 93 (1968), 683 f.

198 Rost, Gerhard.
Peters, Albrecht: ThLZ 93 (1967), 364 f.
Wachler, Gottfried: LRB 17 (1969), 76 f.

257 Tecklenburg-Johns, Christa.
Kohls, Ernst-Wilhelm: ARG 59 (1968), 260 f.

313 Hacker, Paul.
Dantine, Wilhelm: ThZ 24 (1968), 145-147.
Müller, Hans-Martin: PTh 56 (1967), 542-544.
Peters, Albrecht: ThLZ 93 (1968), 589-592.

527 Asendorf, Ulrich.
Hummel, Gert: ThLZ 94 (1969), 56 f.

640 Hennig, Gerhard.
Fraenkel, Pierre: ThLZ 94 (1969), 54-56.

644 Kühn, Ulrich; Pesch, Otto.
Lohse, Bernhard: LM 8 (1968), 378 f.
Peters, A(lbrecht): ThLZ 93 (1968), 527-530.

649 Obermann, Heiko A.
Junghans, Helmar: LuJ 36 (1969), 86-88.
Zimmermann, Harald: ThLZ 93 (1968), 847-850.

693 Brecht, Martin.
Koch, Ernst: ThLZ 93 (1968), 592-595.

1058 Stauffer, Richard.
Beintker, Horst: ThLZ 93 (1968), 530 f.

LuB 1969

01 Erbe und Verpflichtung.
Beintker, Horst: ThLZ 93 (1968), 680-682.

03 Reformation in Europa.
Delius, Hans-Ulrich: DLZ 90 (1969), 159 f.
Hlaváček, Ivan: ČČH 16 (1968), 936.
Koncz, Sándor: RE 20 (1968), 268 f.

09 450 Jahre Reformation.
Delius, Hans-Ulrich: DLZ 90 (1969), 233-236.
Hlaváček, Ivan: ČČH 16 (1968), 936.

010 Luther-Jahrbuch 1968.
Schwarzbeck: Börsenblatt für den deutschen Buchhandel 24 (F 1968), 2726 f.

014 Ihlenfeld, Kurt.
Bornkamm, Heinrich: LR 18 (1968), 442.

26 Kind, Helmut.
Gerstmann, Günter: Evang. Pfarrerblatt 10 (1968), 276.
Volz, Hans: ARG 59 (1968), 262 f; JNKG 65 (1967), 283 f.

48 Bettenson, Henri.
Salvador, José Conçalves: Simpósio 1 (São Paulo 1968), 78 f.

52 Hillerbrand, Hans J.
Junghans, Helmar: ThLZ 93 (1968), 525-527.

53 Junghans, Helmar.
Delius, Hans-Ulrich: DLZ 90 (1969), 237 f.

72 Luther, Martin.
Heyl, Cornelius von Frhr.: ThLZ 93 (1968), 685.

81 Die Reformation in Dokumenten.
Delius, Hans-Ulrich: DLZ 90 (1969), 236 f.
Hlaváček, Ivan: ČČH 16 (1968), 936.
Thulin, Oskar: ThLZ 93 (1968), 853 f.

138 Meinhold, Peter.
Delius, Hans-Ulrich: DLZ 90 (1969), 237 f.
Vieth, Albert: LM 8 (1968), 381 f.

156 Fläschendräger, Werner.
Gie(secke, Hans): Evang. Pfarrerblatt 10 (1968), 216 f.

157 Friedenthal, Richard.
Bornkamm, Heinrich: LR 18 (1968), 426-430.
Günther, Joachim: Frankfurter Allgemeine Zeitung (1967) Nr. 227, Beilage.
Lohse, Bernhard: LM 8 (1968), 382 f.
Schott, Erdmann: ThLZ 93 (1968), 523-525.

160 Handbuch der Kirchengeschichte.
Bücking, Jürgen: ZKG 80 (1969), 112-114.

162 Meinhold, Peter.
Kirchner, Hubert: LR 18 (1968), 443.

166 Zschäbitz, Gerhard.
Hlaváček, Ivan: ČČH 16 (1968), 936.

284 Gogarten, Friedrich.
Oe(sch, W. M.): LRB 17 (1969), 77 f.
Peters, Albrecht: ThLZ 93 (1968), 929-931.
Spitz, Lewis W.: CThM 40 (1969), 248.

287 Hermann, Rudolf.
G(iesecke), H(ans): Evang. Pfarrerblatt 10 (1968), 160-162.
Lohse, Bernhard: LM 8 (1968), 380.

288 Joest, Wilfried.
Müller, Hans Martin: LM 8 (1968), 379 f.
Rothermundt, Jörg: LR 19 (1969), 107-110.

297 McSorley, Harry J.
Hagen, Kenneth G.: ChH 37 (1968), 458 f.
Loewenich, Walther von: ThLZ 93 (1968), 925-929.
Vajta, Vilmos: LR 18 (1968), 442.

366 Hasler, August.
Micskey, Koloman N.: MD 19 (1968), 90.
Vajta, Vilmos: LR 19 (1969), 256.
Weißgerber, Hans: Ökumenische Rundschau 17 (1968), 415.

446 Raeder, Siegfried.
Beintker, Horst: ThLZ 94 (1969), 53 f.

500 Düfel, Hans.
Beintker, Horst: ThLZ 94 (1969), 219 f.

559 Koch, Hans-Gerhard.
Klein, J. K.: ZW 38 (1967), 702 f.
Vieth, Albert: LM 8 (1968), 381.

639 Weier, Reinhold.
Lohse, Bernhard: ZKG 79 (1968), 414-416.

813 Feuerbach, Ludwig.
Klann, Richard: CThM 39 (1968), 794.

937 Manns, Peter.
Peters, Albrecht: LR 19 (1969), 246.

Berichtigungen

LuJ 36 (1969), 118, Spalte 2, Zeile 7-6 von unten muß es heißen: **Fundamentaltheologie und Hermeneutik.**

LuB 1969, Nr. 397 muß es **Bartels** statt Bartel heißen.

Abgeschlossen am 31. Mai 1969

AUTOREN- UND TITELREGISTER

Aalders 467. - Aalen 705. - Abe 556. - Abhandlungen ... 010. - Acta Reformationis catholicae ... 557. - Adam 284. - Adams 706. - Ahrbeck-Wothge 707. - Aland 39. 95. - Albrecht 887. - Alpers 214. - Alschner 558. - Althaus 285-286. 450. - Ameln 36. 406-407. - Anderson 708. - Anzeigen und Nachrichten 883. - Appel 775. - Argay 245. - Arndt 48. 356-357. - Aschermann 135. - Asheim 234. - Atkinson 78-79. - Augustijn 96. 559.

Bachmann 709. - Bacht 215. - Bäumer 015. 184. - Barge 560. - Barion 663. - Bartels 468. - Barth, H.-M. 358. - Barth, K. 287. - Bartha 710. - Baszkiewicz 469. - Baur 246. - Beasly-Murray 216-217. - Beckmann 775a-777. - Beer 247-248. - Beintker 172. 359. 884. - Lutherisches Bekenntnis ... 778. - Bellot 885. - Benczur 779. - Benkö 451. - Benrath, G. A. 524. 561. - Benrath, K. 562. - Benz 469a f. - Benzing 8. - Berčič 010. 1. - Bergmann 129. - Bernhofer-Pippert 563. - Das Bertelsmann-Bildungsbuch 130. - Bertetto 452-453. - Bethge 886. - Betz, J. 218. - Betz, W. 395. - Beumer 564-566. - Beyerhausen 454. - Beyreuther 711. - Internationale Bibliographie zur Geschichte ... 887. - Bibliographie Holtz 888. - Bibliographie Kurt Dietrich Schmidt 889. - Bibliographie Sommerlath 890. - Bibliographie Sucker 891. - Bibliographie Thielicke 892. - Bibliographie zur Zwei-Reiche-Lehre 288. - Biehl 249. - Bienert 780. - Bihlmeyer 80. - Bilder 68. - Bill 408. - Birkner 409-410. - Bizer 86-87. 97. 250. - Blendinger 885. - Bloth 781. - Bluhm 360-361. - Bockmann 470. - Bodart 717. - Boës 411. - Bohlmann 362. - Borek 589. - Bornard 251. - Bornkamm 98-100. 289. 363. 697. 782-783. - Bosinski 567. - Bouman 93. - Bouttier 784. - Boyer 568. - Brandenburg 185. 471-472. 785-787. - Brandi 526. 569. - Brantschen 525. - Brauer 724. - Braun 412. - Brecht 570. - Brendler 08. 59. 473-474. - Bridston 290. - Bring 291. - Brinton 475. - Brotschneider 571. - Bruce 539. - Bruch 252. - Brunner 186. 789-790. - Buchrucker 180. 364. 791. - Budenbender 572. - Büsser 573-575. - Bunyan 712. - Burckhardt 699. - Burmeister 696. - Butte 576.

Calvin 31. - Frhr. von Campenhausen 292. - Cargill Thompson 293. - Casalis 187. - Clebsch 713. - Clemen 2. 50. - Cleve 219. - Clifford 714. - Cochlaeus, Johannes ... 81. - Coenen 577. - Congar 235. 476. - Cowie 131. - Csomasz Tóth 413-414. - Cvetko 415. - Cwojdrak 578. - Czerniatowicz 365.

Dahl 294. - Dahlke 887. - Dammann 714a. - Daniel 132. - Dantine 253. - Davies 898. - Del Viso 792. - Demmer 527. - Denifle 101. - Depken 366. - Dickens 580-581. 893. - Dicker 254. - Dickmann 149. - Dienst 443. 477-478. 793. - Dietzfelbinger 788. - Documents ... 715. - Döpmann 367. - Doerne 236. 716. - Dokumente 479. - Dolan 480. - Dolch 015. - Dondorf 444. - Donnert 579. - Dopkewitsch 582. - Doreux 717. - Unbekannte Drucke ... 2. - Duchrow 368. - Düfel 894. - Dunsdorf 583. - Der Durchbruch ... 01. - Dvořáček 295.

Ebeling 016. 170. 188. 255-256. 296. 369-372. 718. - Eberlein 841. - Ebneter 189. 795. - Edmond 3. - Einig 416. - Eisenberg 719. - Elert 05. 102. 190-191. 237. 257-258. 297-299. 455. 528. 720-721. - Ellwein 40. - Elton 32. - Engels 584. - Entner 585. - Erikson 103. 481. - Erneuerung und Erinnerung 022. - Esnault 104. - Estes 586. - L'etica protestante 259. - Exposição ... 796. - Eyt 587.

Febvre 82. - Ferdigg 529. - Fesser 300. - Finsler 895. - Fischer 797. - Fitzer 482. - Flaskamp 722. - Florey 723. - Flügge 373. - Förstemann 677. - Forck 301. - Forell 260. - Forsell 53. - Franke 4. - Franz 588. 635. - Franzmann 374. - Freigabe des Taufalters? 220. - Frenzel 798. - Friedmann 644. - Fugier 896. - Fuldaer Hefte 17 018. - Fuldaer Hefte 18 013.

Gäbler 915. - Gallinat 171. - Gdacjusz 589. - Gebhardt 590. - Geldner 591. - Gémes 375. - Geréb 376. - Gerrish 261. 592. 724. - Gherardini 799. - Gloege 302. 377. - Goeglein 378. - Görnandt 875. - Goeters 530. - Gogarten 181. - Gollob 593. - Freifrau von der Goltz 601. - Gonnet 897. - Gorbach 594. - Graeves 262. - Grane 531-532. - Graß 024. 171a. 262a. 840. - Greifenstein 800. - Grimm 5. Grisar 105. - Grönvik 221. - Groó 379. - Große 380. - Grüß 417. - Grundmann 303. - Grzybowski 304. - Günther, G. 305. - Günther, J. 83. - Gundermann 595. - Gundert 381.

Haack 69. - Hacker 106. - Hägglund 306. 533. - Händel 725. - Händler 307. 700. - Hafenscher 726. - Hagen, K. 84. - Hagen, K. G. 483. - Hahn 44. - Hamann 192. - Hammann 596-597. - Hammer 598. - Meyers Handbuch der Geschichte 133. - Handbuch der Kirchengeschichte 534. - Hansen 51. - Hartmann 484. - von Hase 6. - Hauser 485. - Hay 535. - Hebart 801. - Heckel 727. - Heer 599. - Heiland 7. - Heintze 600. - Heinzelmann 54. - Herbert 207. - Hermann 172. - Herrig 876. - Herrmann 06. - Hertrampf 728. - Hertzberg 69. - Hertzsch 418. - Heuser 134. - Heutger 601. - Hillerbrand 33-34. 486. - Hillerdal 308. - Hinweise . . . 70. - Hirsch 107. 487. 712. 729. - Modern European History 1494-1788 898. - Hofmann 488. - Hoffmann 419. - Hoffnung . . . 456. - Hohmeier 802. - Holborn 602. - Holl 730-731. - Holtkemper 445. - Holtzmeyer 8. - Honecker 309. - Honselmann 108. - Hoogland 182. - Hopf 732. - Horizonte des Glaubens 135. - Hoyer 536. 603. - Hub 489. - Huber 803. - Humanismus und Reformation 9-10. - Hurstfield 07. 490. - Huschke 310-311.

Ihlenfeld 804. - Imre 263. 420. 733. - Interpreters of Luther 023. - Iserloh 109-110. 805. - Ising 382. - Ittel 806. - Ivinskis 604.

Jacobs 020. 734. - Jänicke 807. - Jansen 111. - Jaspers 327. - Jedin 192a. 491-492. 534. - Jepsen 383. - Jetter 493. - Jochums 384. - Joest 264-265. 312. - Johnson 399. - Jones 605. - Journet 494-495. - Jüngel 193. - Juhász 606. - Junghans 537. 904.

Kähler 04. - Kaiser, Reich . . . 35. - Káldy 385. - von Kallenborn 313. - Kamcke 607. - Kandler 222. - Kantzenbach 386. 735-736. - Kardos 608. - Karner 11-12. - Karpe 125. - Karrer 238. - Kasch 491. - Kawerau 608a. - Keller 496. - Keller-Huschemenger 05. - Kidd 71. - Kinder 223. 314-315. - Kirchengeschichte in Längsschnitten 136. - Kirn 635. - Kirstein 316. - Kislexikon 137. - Kissling 609. - Kitch 317. - Klaus 224. 610. - Kleine 808. - Kłoczowski 616. - Der große Knaur 138. - Knepper 611. - Koch, Hal 139-140. - Koch, Herbert 612. - Koenigsberger 85. 613. - Koenker 737. - Körsgen-Wiedeburg 563. - Köstlin 164. - Kohls 614-615. - Kooiman 738. - Koren 421. - von Koitzfleisch 497. 629. - Kóscioł w Polsce 616. - Kowalska 739. - Krabusch 69. - Kramm 617. - Krapp 730. - Kratzel 422. - Krause 387. 809. - Krauss 618. - Kreck 266. - Krentz 388. - Krodel 318. - Kroeger 267. - Kroker 128. - Krolzig 619. - Krumwiede 194. 498. 810. - Kühn 811. - Kümmel 024. 388a f. - Küng 268. - Künneth 812. - Küttler 620. - Kuhles 621. - Kuhr 740. - Kunst 334.

Laarhoven 319-320. - Laemmer 622. - Läpple 136. - Lamberti 741. - Lange 423. - Lau 012. 86-87. 321-322. 812a. 900-901. 904. - Leben angesichts des Todes 011. - Martin Luthers Lebensweg 54. - Le Brun 93. - Lechicki 899. - Leder 112. - Lee 141. - Lehmann 60. 163. - Ein Lehrer der Kirche 05. - Leitzmann 50. - Lell 019. 196. 813-814. - Lescrauwaet 815. - Leuze 13. - Geistliche Lieder 36. - Lienhard 902. - Lilje 72-73. - Lipphardt 424. - Lloyd-Jones 816. - Locher 623. - Lochman 817. - Löwe 389. - von Loewenich 499. 818. - Lohse 01. 014. 269. 323. 457. 500. 538. 624. - Lømning 56. - Lonning 390. - Looß 625. - Lorbeer 142. - Lorenzen 47. - Lortz 225. - Lubahn 61. - Ludolphy 458-459. 903. - Lucke 626. - Luter Marcin 143. - Martin Luther 819-821. - Luther 37-51. 55-66. - Luther-Bibliographie 1969 904. - Luther-Jahrbuch 1969 012. - Mai Luther-képünk 501. - Lutherstätten in Eisleben 74. - Lutz 324. - de Luz 627.

MacColla 144. - McNair 628. - de Maizière 334. - Mandrou 82. - Mann 90. - Manzelli 38. - Martensen 822. - Marty 110. - Mau 460. - Maurer 195-197. 629-630. 701. - Mauser 461. - Mecenseffy 631. - Meier 742. - Meinhold 502. 823. - Meloni 270. - Merkel 391. - Merle d'Aubigné 88. - Meyer, C. S. 743-744. - Meyer, J. 42. - Michalko 632. - Mietzsch 889. - Modalsli 113. 392. - Moeller 539. 883. 906. - Molnar 325. - Montgomery 393. 824. - Moog 445. - Morlock 425. - Moser 394. - Mosse 85. - Mühlenberg 702. - Mühlpfordt 633. - Mülhaupt 41. 89. 326. 825-826. - Müller, E. 14. - Müller, G. 226. - Müller, K. F. 426. - Müller, L. 644. - Müller, M. 183. - Müller-Blessing 634. - Müntzer 635. - Muhs 877. - Mumm 907. - Muntag 114. - Murner 636.

Nadolski 637. - Nagy 173. - Negwer 638. - Nettl 427. - Neuser 227. 745. - Neve 399. - Niebergall 394a. - Niehus 827. - Nielsen, E. 145. 746. - Nielsen, N. 145. - Niemeier 309. - Nitschke 90. - Nordhues 747. - Noth 828. - Nowak 639. 748. - Nürnberger 503. - Nur für Lehroffiziere 327. - Nygren 328. - Nyman 749.

O., N. 829. - Oberdorffer 640. - Oberman 540-541. 830. - Ochman 908. - Oiestad 446. - Olivier 271. - Olson 428. - O'Meara 462. - Oppen 238a. - Opstellen 02. - Ordnung 504. - Osborn 831. - Ott 750. - Otte 447. - Ottlyk 174. 272. 329. 542. - Otto 832. - Overduin 751. - Ozment 543.

Pältz 752. - Pahl 330. - Paisley 146. - Pálfy 175. - Pannenberg 833. - Panzer 15. - Pasierb 641. - Pauck 834. - Paul 395. - Pauli 888. - Paulsen 463. - Pelikan 51. 198. 480. 753. - Penzel 754. - Pesch 115. 505. - Peschke 755. - Peter 16. - Peters 116. 176. 228-229. 835. - Petersen, L. 17. - Petersen, M. E. 506. - Petzold, K.-W. 544. - Petzold, M. 890. - Petzold-Heinz 147-148. - Pfeiffer 117. - Pfeilschifter 557. - Pfenningmann 642. - Pfitzner 230. - Pfürtner 507. 545. 836. - Pinomaa 165-167. 273. - Piper 429. - Podskalsky 508. - Poellot 837. - Pogačnik 509. - Popitz 917. - Pósfay 643. - Post 546-547. - Prenter 118. - Preus 548. - Pröhle 331-333. - Propyläen Weltgeschichte 90. - Protest des Gewissens 909.

Quellen zur Geschichte der Täufer 644.

Raab 756. - Rahner 274. - Rasch 838. - Razum 878. - Reber 119. - Redeker 757. - A 450 éves reformáció 510. - 450 Jahre Reformation 910. - Die Reformation in Deutschland 59. - Die Reformation als Erbe und Auftrag 839. - Reformation 1517-1967 04. - Reformation und Gegenwart 024. - Reformation nach 450 Jahren 841. - Die Reformation im Ordensland . . . 645. - Reformation und Reformationsjubiläum . . . 842. - Reformationsfest . . . 334. - Reformationsjubiläum 1967 843. - Refoulé 511. - Reich Gottes und Welt 021. - Reimnitz 199. - Reinerth 646. - Reinhardt 883. - Renaissance . . . 149. - Renato 647. - Rengstorf 629. - Renner 275. - Říčan 18. - Ricca 844. - Rich 648. - Richter 19. - Rickers 200. - Riedel 430. - Riggenbach 649. - Ringshausen 845. - Rischar 650. - Ritter 491. - Rode 879. - Rogge 335. - Rotondò 647. - Rott 16. - de Rougemont 880. - Rudolph 431. - Rückert 549. - Rüsch 651. - Runia 846. - Rupp 336. 512. 539.

Sakrausky 20. - von Samson-Himmelstjerna 847. - Saria 652. - Sass 758. - Sasse 168. 239-240. 396. 788. 848-851. - Schäfer 759-760. - Schaich-Klose 703. - Schanze 120. - Scharlemann 337. - Schattenmann 761. - Scheible, Hans 911. - Scheible, Heinz 762. - Schering 150. 852. - Schieckel 763. - Schild 276. 397. - Schindler 642. - Schirrmacher 653. - Schmidt, A.-M. 31. - Schmidt, G. L. 654. - Schmidt, K. D. 020. 177-178. 201-203. 231. 277. 338-341. 464. 655-657. - Schmidt, M. 121-122. 241. 764. - Schmidt, W. 853. - Schmidt-Clausing 658-659. - Schmutzler 448. - Schneeberger 67. - Schoch 242. - Schoeneich 65. 278. - Schott 243. - Schrey 021. 342-343. - Schröer 134. - Schroetter 57. - Schüffler 765. - Schüling 21. - Schütte 766. - Schütz 432-433. - Schuhmacher 434. - Schultze 019. 022. 151-152. - Schulz, B. 244. - Schulz, F. 465. - Schwarz 550. -

Schweitzer 854. - Secret 660. - Seebaß 661-662. - Seeling 767. - Sehling 435. - Seidlmayer 663. - Serczyk 664. - Sessions 436. 665. - Sherwood 855. - Siegwalt 204. - Siirala 205. - Simon, E. 153. - Simon, M. 437. 666. - Skydsgaard 513. 856a. - Smirin 344. - Smith 91. - Snyman 66. - Söhngen 06. 438. - Sommer 439. - Spekke 583. - Spitz 514. 768. 912. - Spunar 913. - Stacey 551. - Staedtke 123. - Stählin 206. 515. - Stauffer 552. 857. - Steck 49. 207-208. 858-859. - Stein 345. - Steinmetz, D. C. 704. - Steinmetz, M. 08. 516. 860. - Steinmüller 346. - Steinwede 154. - Steitz 155. - Stempel 667. - Stern 517. - Stoodt 398. - Stopp 769. - Stracke 124. - Streisand 156. - Stubbe 861. - Stupperich 52. 645. 668-669. - Subilia 209. - Sucker 862-863. - Suelflow 447. - Süss 232. 279. - Surkau 448a. - Surtz 670. - Székely 671. - Szerdahelyi 280. 698.

Tappert 399. - Régi Magyar Költök Tára . . . 440. - Tarvainen 466. - Teetzen 891. - von Thadden 672. - Thelemann 135. - Thema Reformation 019. - Theologie in Geschichte und Kunst 06. - Theologie im Wandel 017. - Thielicke 169. 347. 449. - Thyen 400. - Tillich 770. - Todd 92. - Tökés 771. - Törnvall 348. - Történelem 157. - Tokuzen 864. - Tolderlund-Hansen 158. - Tratz 159. - Trebs 673. - Tüchle 80. 93.

Der rote Uli . . . 674. - Ullmann 675. - Ulonska 160. - Ulshöfer 676. - Underberg 865. - Urkundenbuch . . . 677.

Vajta 281-282. 441. 866. 881. - Valentin, E. 442. - Valentin, G. 882. - Valeske 210. - Varsik 678. - Vastenberg 60. - vds 67. - Veöreös 401. - Vercruysse 679. 914. - Verheijen 680. - Verzeichnis . . . 915. - Vinay 867. - Vogler 681. 916. - Voigt 682. - Volk 233. - Volk Gottes 015. - Volz, C. 211. - Volz, H. 22-24. 683-686. - Von der Freiheit eines Christenmenschen 917. - Voss 636. - Voßberg 687.

W., K. 161. 868-869. - Wagner, F. A. 75. - Wagner, G. 402. - Wagner, O. 688. - Walder 35. - Walther, D. 553. - Walther, W. 403. - Walz 212. - Wand 349. - Wandersleb 689. 918. - Wantuła 870. - Warning 350. - Warnke 76. - Die Wartburg über Eisenach 125. - Warth 871. - Watanabe 94. - Weber, C. 283. - Weber, I. 77. - Weidmann 126. - Weise 09. - Weltler 25. - Weltwirkung der Reformation 08. - Wendebourg 907. - Wendland 351. - Wendt 26-27. - Werl 127. - Wiegandt 875. - Wilde 58. 65. - Wilhelm 618. - Williams 690. 772. - Wingren 179. 352-353. - Wirth 518. - Witte, B. C. 519. - Witte, K. 55. - Wittenberg 133. - Wittram 773. - Wölber 404. - Wójcik 162. - Wolf, E. 163. 213. 354. 520. 691. 872. - Wolf, Herbert 576. - Wolf, Horst 28. - Wolf, R. A. 715. - Wolf, U. A. 355. - Wolgast 29-30. - Wollgast 692-693. - Wolter, G. 873. - Wolter, H. 920. - Wort und Gemeinde 03. - Wort und Welt 09. - Wrede 554. 774.

Zabel 405. - Zahrnt 874. - Zaremba 589. 694. - Zeeden 521-523. 563. - Zeller 554a. 694a. - Zschäbitz 555. - Związek 695.

DATE DUE

SEP 6	2001		
JUL 1 0	2001		
GAYLORD			PRINTED IN U.S.A.

GTU Library
3 2400 00283 0937

Luther Jahrbuch

96289

BX
8009
L973
v.37
1970

EC Coll